URS VON BALTHASAR

TEOLOGIA DE LA HISTORIA

CRISTIANISMO

Y

HOMBRE ACTUAL

4

HANS URS VON BALTHASAR

TEOLOGIA DE LA HISTORIA

LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

Publicó este libro con el título
THEOLOGIE DER GESCHICHTE
Johannes Verlag, de Einsiedeln, 1959
Lo tradujo del alemán
JOSE MARIA VALVERDE

SEGUNDA EDICION, 1964

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: M. 8.866 - 1964 — Núm. Registro: 310 - 60

Copyright by
EDICIONES GUADARRAMA, S. L. - MADRID

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.» - Madrid

NOTA PREVIA A LA NUEVA REDACCION

La primera redacción de este pequeño esbozo tenía el defecto de prometer en su título más de lo que se intentaba que contuviera. Su título, en realidad, debía haber sido: "Esquema de una teología de la Historia". Pues en él no se iba a tratar sino de la vinculación de Cristo, en su temporalidad cristológica, con el tiempo general de la Historia humana, relación en la que sirve de mediador el tiempo de la Iglesia, por obra del Espíritu Santo, como una universalización de la existencia de Cristo, temporal, pero prototípica. Tal tratamiento correspondía a un punto de vista puramente "desde arriba", que presuponía, más bien que mostraba, lo que se contiene de criatura en lo conformado por las categorías cristológicas; de manera que no era posible esa visión de conjunto que se prometía en el título, de la Teología de la Historia, integrada con el orden de la Creación y el orden de la Redención.

Sin forzar los límites de un pequeño esbozo, la nueva redacción ha intentado restablecer el equilibrio, con un capítulo final más detallado, así como también con diversos ahondamientos en el texto, para que se hiciera más visible, al menos por alusión, la delimitación de ambas esferas y con ella la estruc-

tura de su conjunto. Por esta vez no se ha intentado más, pero como por todas partes las cuestiones abordadas claman por un tratamiento más radical (tampoco está desarrollada la fundamentación escriturística, y las citas son poco más que alusiones), el autor volverá a tratar de nuevo más adelante ciertos aspectos concretos.

Basilea, Nochebuena 1958.

INTRODUCCION

A. ESENCIA E HISTORIA

El pensamiento humano, desde que aprendió a filosofar, ha tratado de captar las cosas mediante una división radical en dos elementos: lo fáctico —que, como tal, es lo individuado, sensible, concreto y casual— y lo necesario universal —cuya universalidad lleva aparejado que sea lo abstracto, esa ley y ese valor que parten del caso singular para regularlo superándolo—. Este esquema se encuentra en el punto de arranque del pensamiento occidental y va evolucionando a través de toda su historia. Parece corresponder tanto al conocimiento como a la estructura del ser —ambas cosas se consideran como íntimamente unidas por parte de Platón, de Aristóteles y de sus seguidores—, pero no hace aparecer la manera del pensamiento inmediatamente intuitivo, sino la del discursivo, como la manera del Ser, el cual, en su factibilidad, es siempre manifestación de una estructura de esencias y leyes (graduada en especies y géneros).

Ambos momentos se pueden acentuar en su valoración de modos muy diversos: se puede poner el acento en las leyes esenciales (relativamente), universales y necesarias, en cuanto se considere todo lo fáctico y empírico, que se encuentre en el mundo

sensible, sólo como un entrecruzamiento más o menos enredado de las líneas de las leyes, que el pensador desanuda y resuelve —en parte o del todo—. Contra tal aparente desvalorización del hecho concreto por parte de la filosofía racional, protesta en todo tiempo una contracorriente que en la historia de la filosofía se llama "empirismo", y que considera que lo real es lo concreto "aquí y ahora" y lo histórico, mientras que las leyes esenciales abstractas procederían de la tentativa nunca satisfecha de nuestro pensamiento por llegar al borde de lo fáctico, jamás dominable del todo.

Pero no hay duda de que los sistemas "racionales", tanto en el ámbito griego como en el cristiano, y desde Kant hasta Hegel, han actuado como las columnas de soporte de la alta filosofía, e incluso como la manera más noble de filosofar, mientras que el empirismo, menospreciando la fuerza de la abstracción penetrante y quedándose en los "hechos sensibles", forma, para la verdadera filosofía, su antítesis superficial, y prácticamente un motivo siempre renovado para superarlo.

Tal valoración resulta obvia: sin embargo, pasa ciertamente por encima de algunos hechos que se encuentran tanto en el pensar como en el ser, y de cuyo olvido se vengan. Resulta obvia, porque la explicación más profunda de todo lo que tiene lugar en el mundo de los fenómenos parece residir en el mundo de las esencias: lo incomprensible puede ser explicado por los sabios y expertos como manifestación de la naturaleza oculta de tal hombre, o de tal estirpe, o de la naturaleza humana en general,

en sí o en combinación con determinadas leyes cósmicas o constelaciones que rigen el aparente azar: ¡qué tenaz creencia en esto hacen evidente, desde los grandes sistemas astrológicos de las principales culturas antiguas, hasta la adhesión supersticiosa al "Calendario Secular"! Frente a esta tranquilizadora reducción a las leyes esenciales, lo fáctico histórico, contraponiéndose a tal resolución, parece no representar apenas nada positivo, más bien sólo un obstáculo para el pensamiento. Hegel emprendió el grandioso intento de someter a la razón el reino de los hechos, la Historia, al interpretar la gran secuencia y constelación de los hechos de la historia natural y humana como la manifestación de un espíritu racional que lo abarcaba todo, y que precisamente sería racional manifestándose de modo fáctico. Lo cual se puede considerar como el supremo honor rendido por la razón a lo fáctico-histórico, porque esto ya no sería mero mundo de fenómenos al margen de la razón legisladora, sino patentización, con pleno sentido, de la razón misma (la cual necesitaba patentizarse para ser razón, para actuar como mediadora de sí misma hacia sí misma); pero también, con el mismo derecho, podría considerarse como una desvalorización última de lo fáctico-histórico, porque la razón así queda completa, no dejando ya espacio para la auténtica creación ni para la libertad de la persona activa: desde Hegel debía llevar por lo menos *un* camino hasta Marx. Pero este camino no es una salida para el problema que planteamos, porque el materialismo dialéctico no es nada parecido a tomar en serio los hechos empíricos y los

acontecimientos, sino precisamente su tiranización por leyes abstractas y mecánicas de deducción, que se han limitado a ocupar el sitio de las viejas esencias y de sus leyes teleológicas, mucho más libres.

Quien emprende la consideración de lo histórico en su conjunto, debe asignarle, si no quiere caer en un mito gnóstico, un sujeto general que obre y se manifieste en lo histórico, y que a la vez sea una esencia universal normativa. Tal sujeto sólo puede ser o bien Dios —pero El no necesita Historia para llevarse como mediador hacia sí mismo—, o bien el hombre —pero éste, como sujeto libre y activo es siempre evidentemente ese individuo aislado que no puede dominar la Historia en su conjunto—. Cierto es que hay una dialéctica del ser humano entre la concreción "aquí y ahora" de cada persona, y la universalidad de su esencia humana; una dialéctica que resulta desconcertante porque es propio de su esencia no realizarse de otra manera que "aquí y ahora", ni ser tampoco concebible dejando nada de la concreción de la persona histórica individual básicamente al margen de la esencialidad, considerada ontológicamente (el hecho de que algo se pueda escurrir por las mallas anchas e imprecisas de una definición esencial lógica, es propio de su estructura). Esta dialéctica dio ocasión a Santo Tomás de Aquino para hablar de una *individuatio ratione materiae*, resolviendo la dificultad sólo dentro de la estructura esencial *; en cualquier caso, al considerarla desde la

* De tal modo que se considere seriamente que la materia es lo inesencial, y que la trascendencia de una forma anímico-corporal es tal trascendencia porque la aper-

Historia, lleva al concepto más misterioso de una comunicación y comunión de todas las personas libres de idéntica esencia metafísica, en esa esencia, de tal manera que si esa esencia se representa como realizada históricamente, debe realizarse en una comunidad de destino de las personas que la integran.

Pero tal comunidad de destino de personas libres que tienen esencia común, sólo puede ser pensada "democráticamente", al menos desde un punto de vista filosófico. Cada persona tiene exactamente la misma participación en la esencia metafísica del hombre (incluso el que se queda tonto, o el niño muerto prematuramente), aunque la amplitud del desarrollo puede ser muy diversa. En todo caso cabe afirmar filosóficamente que el individuo, en su razón y libertad, debe estar en una solidaridad con todos los hombres, y que así sus decisiones tienen consecuencias para la comunidad, pero que ningún individuo podría elevarse dominadoramente sobre los demás, sin poner en peligro metafísicamente la humanidad de los otros y sin destronarla de su dignidad. Por eso sería difícil afirmar que la relativa preminencia de Adán sobre todos sus descendientes, y con ella, el dogma del pecado original, fuera ya accesible y hallable por parte de la razón especulativa. La razón, todo lo más, podría llegar a la interpretación imperfecta en que se quedan preferentemente algunos pensadores protestantes (Kierkegaard, Emil Brunner); cada hombre es Adán, y cada cual tiene análoga participa-

tura a la materia y la apertura al ser en su integridad dan lugar conjuntamente al modo distintivamente humano de existir.

ción en la caída original desde Dios, y en la culpa común. Pero filosóficamente es imposible que una sola persona humana, que, como tal, no es sino un ejemplar del género o la especie humana (siendo una prerrogativa de esa especie el hecho de que todos sus ejemplares sean personas irrepetibles), logre elevarse a centro dominante, y por tanto básicamente aventajado, sobre todas las personas y su historia, y más aún es imposible que lo logre por sí mismo. Por eso, para que la reflexión más profunda pueda encomendar a una persona individual el aspecto negativo y de culpa de la especie común, tiene que ser mediante el entrelazamiento de factores sociales y personales, pero el aspecto positivo de la Redención del género humano sólo puede corresponder a un individuo (como fundador religioso y "redentor") si tiene la genialidad religiosa de haber rastreado y mostrado por primera vez un "camino de Redención" radicalmente *universal* y accesible a todos. Tal camino sólo puede ser histórico en un sentido exterior: si ha de tener validez para todos, debe estar arraigado en lo esencial como camino más universal y más válido; en lo esencial del hombre, del destino, y del cosmos en su conjunto.

B. LO IRREPETIBLE ABSOLUTO *

Ese límite insuperable que queda establecido por la reflexión filosófica y dentro del cual es preciso permanecer, es también lo que estorba un pleno despliegue del polo de la facticidad y la historicidad en las cosas y el mundo, a beneficio del polo de las esencias universales. Para superar ese límite hacía falta un milagro que para el pensamiento filosófico resulta inhallable e inimaginable: la unión entitativa de Dios y del hombre en un sujeto, que, como tal, sólo podía ser algo irrepetible absolutamente, porque su personalidad humana **, sin ser quebrantada ni violentada, sería asumida en la persona divina que en ella se encarnaba y manifestaba. No obstante, el hecho de asumirse en la íntima vida personal de Dios no habría de significar que un individuo se apartara del círculo de los demás individuos (algo así como

* N. DEL T.—Traduzco *einmalig* por *irrepetible,* y no por *individual,* como es corriente, para subrayar su sentido temporal, no espacial.

** Que significa el centro de los actos humanos libres y racionales, pero que no sería realmente centro si no lo fuera también ónticamente. Sólo en la medida en que, en el hombre corriente, se muestra una cierta *limitación* en ese centro óntico, se puede hablar de una superación del ser personal humano al asumirse la naturaleza humana de Cristo en la personalidad del Hijo de Dios, lo cual no expresa para Cristo ninguna disminución, sino la negación de una negación: la cimentación del centro de sus actos en el centro absoluto y divino, que ha de representar una liberación indescriptible.

Elías, al ser arrebatado de entre los hombres en el carro de fuego); tampoco habría de ser el traslado de una naturaleza humana normal a un orden más alto de ser; eso sería imposible por parte de la Naturaleza; sería la herejía arriana, y suprimiría al mismo tiempo lo que aparentaría fundar: la Redención de la naturaleza del hombre, creada y normal.

Por eso la elevación de *un solo* hombre al rango de lo irrepetible, del *monogenes* [unigénito], tenía que ser el más hondo descenso de Dios, su bajada, su humillación, su *kenosis* [lit. "vacío", "evacuación", "anonadamiento"], hasta esa penetración unitiva en *un solo hombre,* que, aunque único, no deja de ser hombre entre los hombres. Y eso no en una adaptación exterior, según podría entenderse con una interpretación superficial del pasaje sobre la *kenosis* (*Fil.*, 2, 6-7) *, como si Cristo fuera en sí mismo algo mucho mejor, y a pesar de eso hubiera tomado el "aspecto" y la "presencia" de un hombre normal, sino en un íntimo "hacerse igual que sus hermanos en todo" (*Hebr.*, 2, 17), "tomando parte en nuestras debilidades, y siendo probado en todo igual que nosotros, salvo en el pecado" (*Hebr.*, 4, 15). La raíz común de los términos usados en ambos pasajes ** expresa tanta semejanza o igualdad cuan-

* N. DEL T.: "El, de condición divina, / no retuvo celosamente / el rango que le igualaba a Dios. / Sino que *se anonadó* a sí mismo, / tomando condición de esclavo / y haciéndose semejante a los hombres". (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών).

** N. DEL T.: ὁμοιωθηναι y ὁμοιότητα, respectivamente.

to el tránsito de lo uno a lo otro, el igualamiento hasta la coincidencia.

La elevación de Cristo sobre los restantes "hermanos" y participantes en la naturaleza humana no puede interpretarse unilateralmente, de tal modo que ponga en peligro la irrepetibilidad y la unión en lo común, y que la analogía en lo concreto-histórico absorba la identidad en la esencia. Cuando Karl Barth define al hombre Cristo como "el hombre *para* los hombres", y designa en cambio a la restante humanidad como "los hombres *con* los hombres", expresa con eso algo ciertamente muy profundo (a saber, que la *naturaleza* humana de Cristo está toda ella reclamada por la *acción* redentora de Dios, y ha de ser considerada desde ésta), pero existe el peligro de que Cristo y los hombres sólo coincidan todavía por analogía en su esencia. La consecuencia inmediata sería entonces que los "hermanos" ya no podrían tomar parte, como determina la doctrina católica, en la acción de Dios en Cristo, en su encarnación humana, crucifixión y resurrección. Para que la analogía entre la irrepetibilidad de Cristo y nuestra multiplicada humanidad no absorba y suprima la identidad de la naturaleza, es preciso que la *ascensio* de la naturaleza humana a Dios esté fundada más hondamente en el *descensus* de Dios a la naturaleza humana. Sólo entonces se hace comprensible también por qué en la irrepetibilidad de Cristo puede estar incluida la redención de nuestra multiplicidad: la humanidad de Cristo, como dice Santo Tomás, es el *ins-*

trumentum conjunctum para la salvación de la naturaleza humana en su integridad.

Así aparece la solución para nuestro problema de salida entre lo concreto-histórico y lo abstracto-necesario. Es evidente que si "uno de nosotros" es entitativamente una misma cosa con la Palabra de Dios y la acción redentora de Dios, queda elevado por ello mismo, como tal individuo irrepetible, a norma de nuestra esencia, así como de nuestra historia concreta, la de todos los individuos y la del género. Pero ¿qué ocurre entonces con las leyes esenciales de la naturaleza? Y puesto que corresponde a su naturaleza la irrepetibilidad de la persona, su libertad, su razón, su religiosidad: ¿qué ocurre con los actos personales históricos, con las "situaciones" y con las leyes que tienen vigencia en éstas? Dos cosas conviene afirmar aquí: la irrepetibilidad del hombre-Dios, que partiendo la naturaleza se hace norma de la Humanidad (y esa naturaleza está concretamente unida a la dignidad y meritoriedad de sus actos), vista de modo puramente *humano,* es precisamente la irrepetibilidad de un hombre. La irrepetibilidad *absoluta* de Dios, que se une con la humanidad de Jesús, se sirve, para tener lugar, de la irrepetibilidad relativa de esta personalidad histórica, *dada* por el ser humano. El acto con que la absoluta irrepetibilidad de Dios toma posesión de una personalidad humana, descansa en la analogía de creación: éste es el supuesto para que los hombres repetidos puedan entender la irrepetibilidad del Redentor, que participa de la irrepetibilidad absoluta de Dios. Es preciso decir que la generalidad abstracta de

las leyes normativas que se basan en la naturaleza humana, en cuanto Jesucristo es hombre verdadero, ha cumplido *en él* la *assumptio* en la unión con la persona del Verbo divino. Esta elevación no significa ni una destrucción de la validez general de esas leyes (pues la naturaleza humana ha de ser redimida, pero no aniquilada), ni una conservación indiferente al lado de la norma concreta de Jesucristo: más bien, *en él* se ordenan y a él se someten, sin ser abolidas, las leyes esenciales abstractas de su irrepetibilidad cristológica, quedando por ésta reguladas y conformadas. Ni se puede tratar de metafísica natural, de ética natural, de derecho natural, de ciencia histórica natural, como si no fuera Cristo la norma concreta de todo; ni tampoco se puede plantear una "doble verdad" sin relación, según la cual los teólogos y los especialistas profanos investiguen sobre el mismo objeto, sin que sus respectivos métodos se encuentren ni se crucen jamás; ni tampoco, por último, se pueden disolver las ciencias del mundo en la teología, como si ésta fuera la única competente porque Cristo es la exclusiva norma concreta. Precisamente porque Cristo es norma absolutamente irrepetible, su presente es inconmensurable respecto a las normas interiores del mundo, y no se puede hacer ningún ajuste definitivo intramundano entre la teología y las restantes actividades. Aunque siempre quepa considerar como altanería el hecho de que la teología rehuse tal ajuste, ello no es más que una exigencia metodológica de su objeto.

C. LO IRREPETIBLE COMO NORMA HISTORICA

La fórmula resultante es tan dura como misteriosa. Es dura, porque subordina toda norma intramundana, en su valor, aplicación e investigación, a la "ley individual" de la irrepetibilidad de Cristo como la revelación de la libre y concreta voluntad de Dios sobre el mundo. Es misteriosa, porque presenta esa exigencia a la soberanía (*kyriotes*) a partir del misterio de la unión esencial (*hipostática*) de la naturaleza divina y la humana en Cristo; misterio que no puede ser comprendido ni enjuiciado desde ningún observatorio científico, y que en lo sucesivo extiende su luz y sus sombras, largas o abruptas, sobre todas las valoraciones internas del mundo. Pues no todo está en la misma cercanía respecto al centro de la unión de Dios con los hombres, y por eso se produce a su vez una analogía entre terrenos en que la irrepetibilidad de Cristo llega a borrar con su resplandor las leyes universales abstractas * y de hecho las sustituye, y otros terrenos cuya relativa autonomía se conserva prácticamente intacta y que incluso sólo deben sufrir una ocasional inspección indirecta.

Por qué subsiste tal analogía, se sabe observando su centro, Jesucristo mismo. Debido a la unión hipostática no hay nada en El que no sirva a la auto-

* Que, como se señaló, quedan presentes en Cristo como asumidas y elevadas.

revelación de Dios. Como centro del mundo y de su historia, es la clave del significado, no sólo de la Creación, sino incluso de Dios. No lo es sólo por su doctrina, por la verdad (particular o general) a que él ha dado paso, sino ante todo y esencialmente por su existencia. No se puede separar su palabra de su existencia; sólo posee su verdad en conexión con su vida, su puesta en juego por la verdad y el amor del Padre hasta la muerte en la cruz. Sin cruz, y esto quiere decir también sin Eucaristía, su palabra no sería verdadera, no sería ese testimonio sobre el Padre que contiene en sí el co-testimonio del Padre (*Juan*, 8, 17), que es la palabra cristológica doble y una, la revelación de la vida trinitaria, y que lleva en sí la exigencia soberana de ser creído y seguido. Esta identidad de palabra y existencia no procede de una fanática auto-divinización, que tendría que mostrar en sí los síntomas patentes de la locura, sino que es servicio y obediencia ante el Padre y lleva las señales de esa obediencia. Todo esto es verificable en la existencia histórica de Jesús; esa lógica irrepetible, especial, la "Cristo-lógica", es verdaderamente inteligible por parte de la inteligencia humana que no se cierre, aun prescindiendo de la segunda demostración de Cristo sobre su misión: la prueba a base de la concordancia entre predicción y cumplimiento (que también contiene en sí la prueba de la carismática escatológica, de los milagros obrados por el Mesías: *Lucas*, 4, sig.), por la cual ordena como desde su cumbre la línea de desarrollo de la historia de la salvación, sometiéndola a su sentido cumplidor, y mostrando con ello cómo le corresponde su irrepetibilidad.

Con estas dos pruebas, sólidamente enlazadas, de la verdad de su pretensión, Jesucristo prueba que ha de ser, *en cuanto el irrepetible*, el Señor de todas las normas de la creación, tanto en el dominio de lo esencial cuanto en el de la Historia. Si se trata de entenderle, no hay posibilidad de abstracción, de prescindir del caso concreto, de poner entre paréntesis azarosidades inesenciales de la experiencia histórica, porque precisamente en la irrepetibilidad reside lo esencial y normativo. ¿Hacia qué dimensión se querría entonces abstraer? Ni en la dimensión de lo humano universal se puede interpretar su palabra, porque su contenido en ningún caso viene dado por lo humano universal (como si se hubiera requerido simplemente una especial hondura de comprensión para descubrir esa verdad universal), ni tampoco en la dimensión de la relación universal entre Dios y el mundo, como se manifiesta dada por la Creación, puesto que Dios sólo establece su relación con el mundo allí donde Jesucristo es El mismo el centro de esa relación, el contenido y cumplimiento de la eterna Alianza. La teología en sentido estricto nunca puede, por tanto, abstraer; sólo puede hacer resplandecer el contenido normativo a partir del hecho concreto, que no se puede poner entre paréntesis. Y cuando tiene que servirse (como ocurre en todas sus ramas) de verdades, proposiciones y métodos generales, debe tener cuidado de que todo ello esté estrictamente subordinado a la intuición y explicación de lo irrepetible.

Es difícil determinar en qué lugar obtiene un visible peso propio lo abstracto y lo categorial dentro

de la concreción de la religión de Cristo. En cualquier caso, no existe en la proximidad inmediata del Señor. Jesús no queda comprendido en la categoría de las "figuras redentoras", como tampoco María en la categoría de las "Madres de Dios", de las *Madonnas,* que han de ser a la vez virginales y maternales, bajo el arquetipo de "lo mariano en general", el cual quizá habría tenido su más pura encarnación en la madre de Jesús. ¿Se puede situar a Juan el Bautista entre la categoría de los precursores, obteniendo con ello algún conocimiento profundizado de su esencia, o el meterla en esa categoría no significa ya perder de vista su irrepetibilidad? ¿Y los profetas? ¿Acaso Ezequiel es un individuo de la especie "profetas judíos", y son éstos una especie dentro del género filosófico-religioso "profeta en general", que queda comprendido a su vez bajo la sociología de la religión en general, tal como la ha desarrollado Max Weber con tanto éxito? ¿Acaso los Apóstoles son ejemplares de un prototipo conceptual "discipulado", que se puede expresar en ellos igual que en otros ejemplares? ¿Acaso la relación especial entre Jesús y Pedro se puede iluminar mediante la relación general entre "maestro" y "discípulo", y acaso la manera que tiene Pedro de ejercer su cargo resulta comprensible por la "psicología general del hombre con una misión"? A todas estas preguntas hay que contestar que no; y ello no porque falte en todos los casos una auténtica analogía entre la ley general humana y el caso especial cristiano, sino porque —debido a la irrepetibilidad de Cristo— el caso especial se realiza de tal modo que en su concreción

histórica se ha hecho norma concreta de la norma abstracta. Por ejemplo, en el caso del profeta o del apóstol, se puede determinar claramente el punto en que el contenido de la categoría general se echa atrás y palidece de tal modo que se vuelve prácticamente insignificante ante el contenido histórico irrepetible, aunque ese contenido general no queda destruido (*gratia non destruit naturam*), sino elevado más allá de sí mismo y perfeccionado (*sed elevat et perficit*).

En Jesucristo, el Logos ya no es el imperio de las ideas, los valores y las leyes, rigiendo la historia y fundando su sentido: El mismo es historia. En la vida de Cristo lo fáctico no sólo coincide con lo normativo "de hecho", sino "necesariamente", porque el "hecho" es a la vez manifestación de Dios y prototipo humano de toda auténtica humanidad para Dios. Los hechos no son sólo un símbolo fenoménico de una doctrina que se esconde detrás, y que podría ser abstraída de ellos (como en parte creyó la teología alejandrina): son el sentido mismo, si se entienden en su hondura y totalidad. La vida histórica del Logos —a la que pertenecen su muerte y su resurrección y ascensión— es, como tal, el mundo peculiar de ideas que da norma a toda la Historia inmediatamente o por reducción, pero no desde una altura ahistórica, sino desde el centro vivo de la historia misma. Considerado desde la perspectiva suprema y más comprensiva, es el punto de origen de lo histórico en general, desde donde parte toda la historia, antes y después de Cristo, y en donde conserva su centro.

A partir de la historicidad de la revelación de Cris-

to, el polo histórico de la existencia humana gana de esta manera una valoración, que en parte la libera de un indebido encarcelamiento en la filosofía de las esencias, carente de sentido histórico, y en parte le permite participar en la facticidad teológica, más allá de lo puramente filosófico. Cierto es que ahora también la nueva filosofía religiosa de la existencia ha dado un paso más allá del viejo esquema platónico, al hacer, en una especie de vuelta al revés, que la esfera de la esencia, del logos, se abra en lo hondo a la esfera que la fundamenta, la de la existencia, como *ek-sistencia* de la esencia, entrando en el tiempo y la historia, en cuanto que lo adicionado al ser (el *esse accidens,* decía la escolástica árabe), el tener-tiempo (en el orden religioso la apertura para la voluntad y el mandato llegados de Dios), es el acontecer en que empieza a cimentarse el ser hombre. Tal modo de pensar, tanto si procede de lo cristiano en sentido de que se haya de señalar como su secularización (y con ello, como una traslación ilegítima de un bien original de la Revelación al plano de la verdad general de la Creación y de la especulación filosófica), cuanto si ha de tomarse —lo que parece más hondo y justo—, como una legítima descripción de modos de relación que aparecen a la luz de la Revelación en consecuencia del existir cristiano: en todo caso, da ocasión al pensador teológico para reconocer que la instancia de la filosofía de la existencia está extrañamente emparentada con la suya propia. Pero no aceptará, o en cualquier caso no aceptará ante todo (como en cierto modo hace Bultmann), los resultados de la filosofía de la existencia como evidencias natu-

rales aseguradas (de manera semejante a como la Escolástica recibió los esquemas griegos de pensamiento), para obtener de ellos un instrumento quizá más adecuado para interpretar la Revelación, sino que —algo que es completamente diverso— saldrá al encuentro de la instancia de la filosofía de la existencia con un planteamiento *genuinamente teológico*, trabajando así por una *teología de la existencia* (¡una tautología!), autónoma y no influida por ninguna corriente de la época. A los teólogos les preocupará poco que tal teología de la existencia supere a la filosofía de la existencia desenmascarándola negativamente como una forma en descomposición de una original instancia teológica, o bien ofreciéndole positivamente las fundamentaciones últimas que ella no es capaz de elaborar por sí misma. Pues la teología no debería presentarse con la mirada de soslayo hacia la filosofía, sino con la mirada de obediencia a Jesucristo, cuya presencia en el tiempo y en la historia tiene ella inmediatamente que designar como núcleo y norma de toda historicidad.

El problema de la presencia de Cristo en el tiempo y en la historia no se podrá explicar sin este otro problema: el de la relación de su existencia con la historia del mundo y de la Humanidad. Este tiene a su vez que descomponerse en dos aspectos: el "presupuesto" de la Historia en general, y de la historia de la salvación en particular, para la posibilidad de la historicidad de Jesús, y el presupuesto de la historicidad de Cristo para la posibilidad de la Historia en general y para la historia de la salvación en particular. En el primer aspecto, la vida de Cristo aparece

en sentido de cumplimiento de la Historia, de tal modo que es vivida individualmente como la plenitud de la Historia, y que también la Historia en general (y con ella la historia de la salvación) y la historia de Cristo están en una relación de promesa y cumplimiento. En el segundo aspecto, que se sigue necesariamente del primero, aparece la categoría de la normatividad contenida en la categoría del cumplimiento: la vida de Cristo se hace norma de toda vida histórica, y, con ello, de toda Historia en general. Esta relación de norma puede considerarse también desde otros dos lados: como cualidad de quien es norma, esto es, de Cristo, en la universalidad que le compete a él mismo, adhiriéndose a su historicidad personal, en relación a toda Historia: pero también como cualidad de aquello que recibe de Cristo la norma: del cristiano y de la Iglesia, y en definitiva del hombre y de la Historia en su conjunto. De este modo, resultan cuatro partes en este estudio:

1. El tiempo de Cristo.
2. La inclusión de la Historia en la vida de Cristo.
3. La persona de Cristo como norma de la Historia.
4. La Historia bajo la norma de Cristo.

1

EL TIEMPO DE CRISTO

A. EXISTENCIA EN RECEPCION

"He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha mandado" (*Juan,* 6, 38). Esta declaración de Jesús sobre sí mismo puede ser tomada como lo que da forma a su existencia; cabe interpretarla con una multitud de otros textos, sobre todo del Evangelio de San Juan. El sentido de esta humanización y esta humanidad se hace visible en primer lugar como un "no hacer", "no cumplir", "no llevar a cabo" su propia voluntad. Esta negatividad, que nos sorprende de buenas a primeras, está al servicio de una positividad más profunda que la llena sin transportarla nunca a ninguna fase más alta o suprema: la realización de la voluntad del Padre. Pero esa positividad tiene a su vez toda su base fundamentadora en la misión que constituye la clave de la existencia entera de Jesús.

La negación está en el principio. El Hijo no puede hacer nada por sí solo (5, 19-30; 12, 49); no puede hablar por sí (7, 17; 12, 49). Por eso no hace su voluntad (5, 30; 6, 38), aunque tiene una voluntad propia (5, 6; 17, 24; 21, 22 sig.), y por eso no puede de ningún modo ser descrito como el ámbito vacío en que se sustancia Dios. El es un sujeto, que hace multitud de declaraciones sobre sí mismo, y a

quien le es propia una conciencia de su yo y de su personalidad —hasta el inaudito "¡soy yo!", puesto sin predicado (8, 24, 58; 13, 19) *—, pero es lo que es sobre esa base permanente de: ¡no mi voluntad!, ¡no mi gloria! (7, 18) **. Su esencia, en cuanto Hijo del Padre, consiste en recibir de otro, del Padre, vida (5, 26), inteligencia (3, 11), espíritu (3, 35), palabra (3, 34; 14, 24), voluntad (5, 30), acción (5, 19), doctrina (7, 16), obra (14, 10), soberanía (8, 54; 17, 22, 23). Y recibirlo precisamente de tal modo que todo lo tiene *en sí* (5, 26), y dispone de todo lo recibido como de cosa propia (*Juan,* 10, 18, 28), pero no en una superación del recibir, sino como su confirmación perdurable, eterna, que le funda a él mismo. Si su haber dejara de ser por un momento un recibir, y fuera un disponer autónomo desde la raíz, con eso mismo habría cesado a la vez de ser Hijo del Padre, habría dejado de ser fidedigno y debería requerir a los hombres en ese caso para que no le creyeran más (10, 37). La forma de existencia del Hijo, que le hace Hijo desde la eternidad (17, 5), es ese ininterrumpido recibir del Padre todo lo que es él, y a él mismo. Y precisamente este recibirse a sí mismo le concede su Yo, su espacio interior propio, su espontaneidad, esa filialidad con que puede respon-

* "Pues si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados"; "Antes que naciera Abraham, yo soy"; "Desde ahora os lo digo, antes de que ocurra, para que cuando ocurra, creáis que soy yo."

** "El que habla por sí mismo, busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le ha enviado, ése es sincero y no hay fraude en él."

der al Padre en devolución. Lo mismo que el acto de creación del Padre no es un derrame en el vacío, sino una clara entrada en el fruto creado, así la mismidad del Hijo no consiste en contraponer al Padre algo eternamente extraño (ya lo muestra la analogía del crear de las criaturas), sino un obsequio con lo más propio. Sin embargo, él no está en comunidad con el Padre lo mismo que los hijos humanos con su engendrador, sólo en la naturaleza humana, sino en el acto eternamente ininterrumpido de su misma creación, en que solamente él es imagen y palabra y respuesta. En el mismo acto en que él se recibe (y recibe así su entendimiento divino), recibe también toda la voluntad paterna sobre Dios y mundo, y asiente a ella como a la propia.

Pero si, según Santo Tomás, su misión en el mundo (*missio*) es el aspecto que toma en las formas del mudo el hecho de que él es engendrado (*generatio*), entonces su manera de existir en la tierra no será más que su aspecto en el ámbito de lo creado, la creaturización de esa forma celeste de existencia; existencia como recepción, como apertura a la voluntad del Padre, como ejecución subsistente de esa voluntad en misión ininterrumpida. Igual que el Hijo en el cielo no empieza por ser una persona para sí, que acepte con posterioridad ponerse al servicio del Padre, así el Hijo en la tierra no empieza por ser un hombre para sí, que con posterioridad se abra hacia el Padre, para obedecer y hacer su voluntad: sino que el hecho de ser el abierto, el receptor, el obediente y cumplidor, es lo que le hace hombre —ciertamente *un* hombre, pero sólo en cuanto le hace *este*

hombre—. Así como el Hijo en el cielo nunca entiende y aplica su modo de ser persona como algo *excluyente*, sino sólo como el lugar del recibir y de la respuesta, igualmente su "autoconciencia" no se le hace objetiva a él, hecho hombre (la tiene sólo para regalarla al Padre y a los hombres): para el hombre Jesús, su unión hipostática con el Logos no es ningún contenido religioso que, como tal, se haga temático, sino que más bien la forma de su autoconciencia humana es la expresión, en forma mundana, de su eterna conciencia de Hijo. Esto lo confirman las declaraciones de Jesús sobre sí mismo: no son el intento de definir su ser aparte: están todas al servicio de su misión. Esa descripción del misterio del Hombre-Dios —impotente, en su lugar, como todas— no debe suscitar la impresión de que la autoconciencia de Jesús sea absorbida por la conciencia del Logos. Nada puede ser más plenificador y regalador, para la naturaleza y la personalidad del hombre, que este supremo prototipo de un hombre en general que se hace *arquetipo* para todos los demás precisamente porque su mismidad no se convierte en tema (y con ello infaliblemente en problema), sino, de modo radical, en... *oración*. Sólo el prototipo puede cumplir esa plena identidad de la recepción del ser y del "sí" al Padre en la oración, del Ser y del acto que acoge al Ser entero; eso es lo que significa realmente "ser de lo alto" (*Juan*, 3, 31) *, pero la gracia deja parti-

* Si es cierto que todo el existir de Jesús como criatura está incorporado en el acto de aquél *esse* por el cual el Hijo eterno es él mismo, entonces con esto se eleva la

cipar también a los demás, como hijos de Dios, en esa entrega trinitaria (según lo expresa el ignaciano (Sume et suscipe") *. La receptibilidad para todo lo que viene del Padre es lo que para el Hijo se llama *tiempo* en su forma de existir como criatura, y funda *temporalidad*. Es esa situación básica de su ser en que él está siempre abierto a la recepción de la misión paterna. Esta situación está tanto menos en contradicción con su eterno ser como Hijo, cuanto que es su revelación adecuada e inmediatamente inteligible en el ámbito del mundo. Precisamente *porque* el

conciencia de Cristo sobre la del hombre corriente sólo en cuanto él está en presencia del Padre *inmediatamente* ("en visión"), y a la vez se determina la relación de su conciencia con su ser. Mientras el hombre corriente —tanto como criatura cuanto como criatura material— asume su ser y naturaleza sólo con posteridad en su conciencia para asentir a ellos (o quizá criticarlos en parte), en Dios el acto de ser y el acto de conciencia son sencillamente una misma cosa, y con ello, en la persona del Logos su ser formal (*Bildsein*) en el acto creador del Padre, ya es siempre su ser formal en el acto filial con que responde: "gracia" y "oración" son (hablando desde el punto de vista de la criatura) una misma cosa, y de esa prístina unidad participa el hombre Jesús —sin mengua de su auténtica humanidad (mediante la cual se desarrolla y florece su ser espiritual a partir de la Naturaleza)—. De *esta* identidad pende toda salvación: en ella se hace soportable toda la tragedia de la dualidad de la criatura, para Dios como para nosotros. En esa identidad, que no cierra nada y todo lo abre —identidad *como* oración—, radica el que la historia pueda ser igualmente imagen y expresión de Dios.

* N. DEL T.: O "venir de arriba"; ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος, "el que viene [o es] de arriba". (3, 31).

Hijo es eterno, asume, al aparecer en el mundo, la forma de expresión de la temporalidad, al hacer a partir de ella, elevándola, la forma de expresión exacta, adecuada y acordada para su eterna filialidad. Es la clara y precisa expresión de que el Hijo en la eternidad no se apropia de nada y de que no tiene lo propio como recibido de una vez del Padre, sino sólo como poseído en El y por El, y a El siempre ofrecido y devuelto, y que sólo lo habrá de recibir y tener siempre como nuevo amor. Por eso es vano buscar en el Hijo una contradicción entre la forma de existencia temporal y la de existencia eterna, o una oposición, dentro de su naturaleza de criatura, entre una esfera inferior, en que recibe y actúa dentro del tiempo, y una esfera suprema, "eterna", en que descansa en sí sin necesidades y se posee. Dicho en otros términos: toda filosofía que establezca el tiempo de alguna manera como una apariencia, como "forma de intuición", como algo resoluble, para elevarse desde ahí a una presunta sobretemporalidad, encerrándose y atrincherándose en un presunto castillo de eternidad, debe quedar desterrada para tomar en consideración la apertura de Cristo al Padre *. No es

* Con eso no se ha de negar que el tiempo humano posee una estructura muy compleja por causa de la participación del hombre en todos los estratos del cosmos. Cada estrato tiene su forma de duración, y aunque se han integrado entrando en la forma esencial del hombre, sin embargo forman una unidad que se diferencia. Por tanto no lleva a ninguna parte el que ciertas técnicas intenten, haciendo hundirse una experiencia del tiempo en el plano superior de la conciencia, llegar a percibir un tiempo más profundo, más próximo como tal al núcleo espiritual del

que Cristo antes de la Pasión viviera en el tiempo sólo de algún modo apariencial, mientras que su "eternidad" quedaba latente detrás, y por decirlo así, hiciera irrupción en el Tabor como la "verdad" de su existencia temporal. Precisamente la estructura de su temporalidad, que no fue abolida, sino sólo iluminada en el Tabor (el diálogo allí gira en torno a la Pasión), se hace expresión inequívoca de su vida eterna.

Que Jesús tiene tiempo, significa ante todo esto: que no rechaza ni echa a un lado la voluntad del Padre. No hace lo único que queremos siempre hacer los hombres en el pecado: saltar por encima del tiempo y de las determinaciones de Dios que residen en él, para, en una especie de eternidad a medida, pro-

alma, que se percibe como "intemporalidad" cercana a Dios. La filosofía se ha adueñado de esta experiencia y la ha interpretado de modo comúnmente comprensible. No es preciso que la experiencia misma sea una ilusión —que abona una sublimación del espíritu por encima del tiempo corruptor, y por tanto algo así como una "inmortalidad"—, ni que la interpretación sea falsa: por el contrario, también a los cristianos en su glorificación les está prometida una forma de duración en que el tiempo espiritual no deshaga el corporal, sino que lo domine y lo espiritualice. Pero esa sumersión, frente al cumplimiento y plenificación del tiempo en Dios, queda como literalmente "abstracta", porque para alcanzar la forma experimentada de duración del espíritu tiene que salirse del plano de la existencia del hombre corriente, sin poder hacer el retorno (*conversio ad phantasma*) y la síntesis. Pero se puede decir que ese ámbito humano de tiempo que se abre por la experiencia de la sobre-duración espiritual, junto con la promesa y esperanza religiosas que

curarnos "visiones de conjunto" y "cercioramientos". San Ireneo y San Clemente son de la opinión de que el pecado del Paraíso consistió en una tal anticipación y, en efecto, el Hijo, al fin de la Revelación, da como premio al vencedor ese fruto del Paraíso que el pecador se había anticipado a robar para su daño (*Apoc.*, 2, 7). Dios ha predispuesto para el hombre *todo* bien, pero el hombre tiene que recibirlo *cuando* Dios se lo da, y por eso toda desobediencia y todo pecado contienen en su esencia un salto por encima del tiempo. Y el restablecimiento del orden por el Hijo de Dios debía por ello ser la anulación de ese "adelanto" del "conocimiento"; el derribar esa mano que se alarga hacia la eternidad; el regreso expiatorio, desde la falsa eternización súbita, a la verdadera temporalización lenta. De aquí, en el Nuevo Testa-

posiblemente cobija, forman la base "general" antropológica para la experiencia que tiene Cristo de su cobijo en el Padre eterno, experiencia totalmente irrepetible y sólo condicionada por la unión hipostática. Y así como la experiencia natural del espíritu facilita un presentimiento de la dimensión por la cual se podría abrir una salida de la temporalidad sujeta a la muerte (que, precisamente, hace aparecer esa sujeción como más pesada y enigmática), del mismo modo el Hijo tiene en el Padre una suprema libertad irrepetible, un ámbito de calma, de ensanche, de distancia, que le hace asumir en sí la estrechez de la obediencia en el momento temporal partiendo de una altura de gozo y de paz. Si ya el hombre terreno, sujeto a la muerte, tiene ocio y se puede mover en el ámbito de lo bello, de lo bueno y lo verdadero, que están por encima de él, ¡cuánto más rico será el tiempo del Hijo para disponer interiormente de espacio, aun en inalterado caminar por la hora del Padre!

mento, la importancia de la paciencia, que se convierte, más todavía que la humildad, en la condición básica de la existencia cristiana: el aguantar, persistir, permanecer, sostenerse hasta el fin, el no "salir de sus casillas", no adelantarse, titánica o heroicamente, con estafa o violencia, sino por encima de toda fuerza hazañosa, la suavidad del Cordero, que *es llevado*.

La relación de Jesús con "su hora" (*Juan,* 2, 4)*, que es la hora del Padre, lo confirma: es esencialmente una hora "que viene", que está ahí en cuanto que viene y con ello determina todo lo que ocurre antes de ella y en ella, pero que, como determinadora, sólo llega en su momento y de ningún modo puede ser llamada prematuramente. Ni siquiera mediante el saber (*Marcos,* 13, 32) **, porque esto sería también anticipación, estropeando la pura, desnuda e incansable salida al encuentro de lo que viene del Padre. Cuando llegue la hora que el Padre le ha concedido como supremo cumplimiento y glorificación (*Juan,* 12, 23) ***, como supremo regalo de su amor, el Hijo no querrá decir que él ya había conocido siempre esa hora, y que no es para él nada nuevo, trayéndole sólo lo que ya era familiar hacía mucho, lo desde antes degustado en pensamientos, lo

* "¿Qué me quieres, mujer? Mi hora todavía no ha llegado" (en las bodas de Caná).

** "Sobre ese día y esa hora, nadie sabe, ni los ángeles del Cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre."

*** N. DEL T.: Con la Pasión: "Llega la hora en que sea glorificado el Hijo del hombre. De veras, de veras os digo, que si no muere el grano de trigo...", etc.

que ya estaba agarrado por los dedos de su espíritu. Más bien, el Hijo quiere recibir del Padre su hora tan nueva, tan inmediatamente nacida del amor originario y de la eternidad, que en ella no esté visible ninguna huella ni marca de dedos sino en cuanto de la voluntad del Padre. Naturalmente, el Hijo *podría* por adelantado saberla y medirla —pero entonces no sería precisamente el Hijo, sino quizá un superhombre, al que los hombres habrían colgado en torno sus propios anhelos como atributos de la perfección—. "Su hora" no es para él sólo una protección contra sus perseguidores (*Juan,* 7, 30; 8, 20) *, que le hace intocable; su "hora" tiene en sí misma la propiedad de ser lo intocable, que tampoco él, y él menos que nadie, quiere tocar. El concepto que él tiene de su hora —y tiene, en efecto, tal saber— encuentra una medida en lo que el Padre le revela de ella. Por tanto (puesto que "la hora" es el resumen de toda su misión) se puede decir más generalmente: su saber de Dios-hombre encuentra medida en su misión. No es él mismo medida, sin más, sino lo medido, mientras que la misión es la medida y es lo que mide. Su perfección es su obediencia, que no se anticipa. A esa regla tiene que amoldarse el uso de sus facultades. Si se imaginara el saber de Cristo como si él dispusiera sus actos concretos en el tiempo igual que un ajedrecista genial, que desde la tercera jugada ve toda la partida y dispone las piezas para una partida que en el fondo ya está para él resuelta,

* "Entonces trataron de detenerle, pero nadie le puso la mano encima, porque todavía no había llegado su hora." (7, 30).

entonces se suprimiría la entera temporalidad de Jesús, pero también su obediencia, su paciencia, el mérito de su existencia redentora, y ya no sería prototipo de la existencia cristiana, ni, por tanto, de la fe cristiana. Ya no estaría autorizado para contar las parábolas del aguardar y esperar con que describe la vida en su seguimiento.

Negarse a la anticipación es sinónimo de decir "sí" al Espíritu Santo, que transmite como mediador la voluntad del Padre para cada instante. Esta voluntad puede lo mismo ser estrechamiento en algo pequeñísimo o ensanchamiento en una ojeada de máximo alcance ("Yo, cuando sea elevado de la tierra, lo atraeré todo hacia mí", *Juan,* 12, 32); pero solamente será recibida dejándose guiar por ella. El Espíritu que guía a Jesús es el Espíritu del Padre, que como persona divina tiene la libertad de soplar donde quiere (3, 8), y que se concede al Hijo precisamente en esa libertad "sin medida" (3, 34). Y el Hijo no interfiere en ese Espíritu paterno mediante ninguna decisión previa fijando la dirección de su soplo, o bosquejando a partir de sí mismo el plan que le desarrolla el Espíritu. Se ha de comparar mucho más a un actor que, al representar por primera vez un papel, lo recibe "apuntado", escena por escena y palabra por palabra. La Encarnación no es la enésima representación de una tragedia que ya estaba hacía mucho tiempo preparada en el archivo de la eternidad. Es proceso originalísimo, tan irrepetible y tan sin manosear como el nacimiento del Hijo desde el Padre, cumpliéndose eternamente ahora. Que la palabra de Dios, en la Escritura y la Tradición, pueda

adquirir el aspecto de algo destemporalizado, no es debido a la peculiaridad de su existencia en el mundo, sino en parte al misterio de su extrema *kenosis* y alienación, y en parte al misterio del pecado, que, como dice Orígenes, puede continuar la Pasión del Verbo a través de los tiempos.

B. TIEMPO DE CRISTO Y TIEMPO HUMANO. LA FE

En el Hijo, pues, la receptibilidad para la voluntad de Dios funda el tiempo. En su receptibilidad, recibe del Padre tanto el tiempo como forma, cuanto el contenido del tiempo, ambas cosas en una. Recibe el tiempo como el tiempo siempre cualificado del Padre. No hay para él un tiempo en sí; lo que pudiera parecer tal en la aceptación del "ser hombre en sí", ya en el acto de la aceptación está sometido e incorporado a la irrepetibilidad del Hijo. No conoce un tiempo vacío, que pudiera ser llenado con un contenido indiferente. Tener tiempo significa para él lo mismo que tener tiempo para Dios, y esto es sinónimo de recibir tiempo de Dios. Por eso el Hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el mundo. Dios no tiene otro tiempo para el mundo sino en el Hijo, pero en él tiene *todo* tiempo. En él tiene tiempo para todos los hombres y criaturas. Con él hay un eterno Hoy. Ese abrirse de Dios a través del tiempo es lo mismo que la gracia; la accesibilidad a él concedida por él mismo. Pero con eso queda dicho que el tiempo en el mundo en que vivimos no es un puro fenó-

meno "natural" en que se pueda hacer abstracción de ese abrirse de Dios. Más bien, el tiempo, o es tiempo real, en que el hombre encuentra a Dios y recibe de Él su voluntad, o bien es tiempo irreal, perdido y caduco, tiempo como contradicción de la finitud consigo misma, como promesa que no se cumple, como ámbito que no se llena con nada, como transcurso que no fluye hacia nada. Es el tiempo del pecado y de los pecadores, el tiempo en que no se puede encontrar a Dios, porque el hombre huye de su encuentro; el tiempo que se convierte para el hombre en penalidad. Por eso ha de querer huir de él, refugiándose en una "eternidad" intemporal, filosófica o mística, pero que le vuelve a arrojar, por no ser el tiempo de su existencia, a la experiencia del tiempo vacío, aniquilador, en que el hombre se proyecta y retorna a sí mismo. Es el tiempo en que viven los pueblos "en el mundo sin esperanza y sin Dios" (*Efes.*, 2, 12), el tiempo como eterno retorno de lo idéntico in-diferente, la expresión condensada del existir incomprensible.

Así, se habrían de distinguir diversos modos de temporalidad: el tiempo paradisíaco, en que Dios estaba abierto al hombre, conversando con él en el *pneuma* del viento de la tarde (*Gén.*, 3, 8); el tiempo del pecado, que, como tal es tiempo perdido, precipitándose a la caída cuando a Dios le pesa haber creado un mundo (*Gén.*, 6, 6), y deja hundirse otra vez en el caos de las aguas lo que se formó saliendo del caos de las aguas (*2.ª Pedro*, 3, 6); el tiempo del Redentor, en que Dios se toma de nuevo tiempo para el mundo; los tiempos del Antiguo y Nuevo

Testamento, a partir del tiempo de Cristo, como preparación y consecución; y el tiempo de los hombres, que en Cristo y a través de Él vuelven a tomar parte en el tiempo real.

El tiempo de Cristo no es ni paradisíaco ni empecatado ni redimido. Está más allá de todos esos modos, lo mismo que la humanidad de Cristo no se puede poner en el mismo plano que la de Adán ni la de los redimidos. Cristo, como idea prístina del hombre ante Dios, está por encima de las modalidades de la Humanidad que se han desarrollado históricamente: ha subordinado tanto lo modal como lo categorial a su irrepetibilidad. Si no, sería aquello lo que diera la regla, y no ya El. Por eso también su tiempo, justamente porque debe llegar a ser un tiempo universal, regulador, es un tiempo especial. Es plenificación del tiempo de Adán, puesto que, yendo más allá de la gracia de éste, es acceso a Dios, esto es, apertura para el mundo de la eterna interrelación personal de Padre e Hijo en el Espíritu. Pero está emparentado con el tiempo del pecado, porque es tiempo en relación a la "hora", cuando el Padre queda abierto al Hijo sólo ya en el retiro y abandono de la Cruz: tiempo, pues, que en su creciente plenitud asume en sí el creciente vacío y perdición del pseudo-tiempo empecatado: tiempo, que en su autenticidad alberga en sí incondicionalmente la modalidad del tiempo inauténtico, no sólo para conocerlo y superarlo una vez reconocido, sino, más profundamente, para llenarlo con el sentido de la autenticidad. La suprema prueba del amor del Padre al mundo es que ante la Cruz de su Hijo parece no te-

ner ya tiempo para él (*Juan*, 3, 16) *. El conjunto del tiempo humano es, así, un fenómeno en que se distingue una íntima analogía de sentidos, aclarada en su totalidad mediante el tiempo de Cristo, en que culmina.

El tiempo del hombre dentro de ese tiempo, esto es, la existencia cristiana, está determinado en su contenido por "estas tres cosas" (*1.ª Cor.*, 13, 13): Fe, esperanza, amor. Para entenderlas bien, no se debe dejar para lo último el considerarlas dentro de una teología cristiana del tiempo. Expresado negativamente: no se deben valorar partiendo unilateralmente del punto de vista de una contraposición, platónico-aristotélica, filosófica en general o místicamente abstracta, entre el tiempo y la eternidad. Si se hace así, casi se las desgajará entre ellas: la fe y la esperanza quedarán adscritas a la temporalidad, y sólo el amor a la eternidad. Se pondrá el carácter temporal de la fe y la esperanza sólo como algo interino, que se ha de superar, descifrándose en un "ver" y "poseer" más altos, pero con eso no se dará plena razón de las "tres cosas" de que habla San Pablo. El pasaje de *1.ª Cor.*, 13, se opone a toda división de la fe, la esperanza y el amor en un aquende y un allende; San Pablo más bien las reúne en una especie de *perikhoresis* [demarcación], que él envuelve con la paciencia y el aguardar en el tiempo: "El *amor* [o la *caridad*] lo soporta todo, lo *cree* todo, lo *espera* todo, *tiene paciencia* de todo." Este amor, que incluye

* "Pues de tal manera amó Dios al mundo, que le dio su Hijo Unico..."

en sí fe, esperanza y perseverancia, es lo que se sobrepone a todos los carismas reunidos: profecías, don de lenguas y *gnosis* [conocimiento]. La *gnosis* es fragmentaria y se disipará. Pero lo que "queda" (en el versículo 13 νυνὶ [*ahora*] tendría entonces que entenderse en sentido lógico) —y ese "quedar", que repite el "no pasar" del amor, en el versículo 8, se presenta como la más fuerte contraposición al "cesar", "desaparecer" y "terminar" de los carismas—, lo que queda es "fe, esperanza, amor, estas tres cosas, y la mayor", la que incluye a las otras dos, "es el amor" [caridad] (*1.ª Cor.*, 13, 13). El conocimiento queda como lo medido totalmente por el amor, lo que dentro del amor puede llegar a contradecirse a sí mismo (*1.ª Cor.*, 8, 2), y dentro del amor se supera esencialmente a sí mismo (*Efes.*, 3, 19), mientras que la fe y la esperanza no están en tal relación dialéctica con el amor, sino que, si son perfectas, aparecen como sus modos interiores. Fuera del amor, tampoco serían nada (*1.ª* Cor., 13, 2-3). Son lo que han de ser cristianamente, como expresión del amor, que "no busca lo suyo" (*Ibid.*, 5), sino la voluntad de Dios que viene. La esperanza, en tal plenitud, ya no sería más que la disposición del amor que dice a todo que sí, y que está aplicable para todo; del amor que queda abierto a lo infinito, sabiendo que Dios para él es el siempre mejor; la fe ya no sería más que la actitud de la criatura que se ofrece y entrega, y con ello ofrece y entrega también toda verdad y evidencia propias, prefiriendo en amor la verdad de Dios, siempre mayor y más verdadera, a la propia. Pues igual que la esperanza no se cierra sobre lo hasta aho-

ra otorgado para poseerlo, sino que precisamente a partir de ello se abre al Dios siempre mejor, así la fe no se cierra nunca sobre una verdad regalada por Dios, sino que tiene su naturaleza peculiar en ver transparentarse toda verdad hacia el infinito dador, y mantenerse por ello disponible para toda *posible* revelación de Dios. Una fe que hiciera cualquier reserva hacia el futuro, y que sólo quisiera recibir aquellas palabras de Dios que midiera con su propia razón, no sería una fe cristiana. Pero cuando en la esperanza y la fe hay un ángulo de apertura infinito, entonces ambas cosas son en su núcleo modos auténticos del amor, indestructibles por la muerte e insuperables aun por la suprema visión cara a cara. Ciertamente, en la vida eterna deben transformarse y llevarse a plenitud, y en esa transformación, la fe terrena, en cuanto creencia por autoridad y sin visión (*Denzinger,* 1789), es absorbida en la visión, y la esperanza sin posesión (*Denz.,* 530) es absorbida en la posesión. Pero también en la vida eterna ese amor sigue siendo lo supremo y lo normador, que no desea recibir en la eternidad sino tal como el Hijo eterno se recibe; más profundamente expresado: la graciosa participación en la entera vida trinitaria, que encuentra su eterna felicidad en las relaciones divinas. Igual que María, mediante su palabra afirmativa (filiai) de pura disponibilidad, como la doncella, simplemente, es elevada a con-formar el Hijo en su vientre, en una participación graciosa, como criatura, en el acto del Padre Eterno, así el seguir al Hijo conduce (según lo acentúa Eckhart, apoyado en la tradición) al nacimiento trinitario de Dios en el co-

razón. El amor filial no es ninguna imagen muerta del amor paterno, sino que lleva de modo vivo hacia una avivación. Y donde tiene lugar la compenetración de ambos, allí brota el Espíritu Santo, para dominar y penetrar también el espíritu de la criatura. En tal participación en la vida eterna, el tiempo, como forma de ser de la criatura, no es aniquilado, sino que es desbordado, disolviéndose, por las dimensiones eternas de la vida divina. Liberado de las modalidades que fueron determinadas por el "primer Adán", por la caída original y por la expiación en la Cruz, llega el tiempo de la criatura, a través de la temporalidad de Cristo, a alcanzar en Dios la plenitud pretendida. San Ireneo lo ha compendiado de manera luminosa: "Pues así conviene: El debe ser siempre el más grande, más allá de todo... y eso no sólo en este mundo, sino también en el que viene, para que Dios siempre siga siendo el que enseña, y el hombre, en cambio, siempre aprenda de Dios como alumno. Ahora bien, dice también el Apóstol que cuando todo lo demás se desvanezca, sólo estas tres cosas permanecerán: fe, esperanza y amor. Pues siempre permanece inconmovible nuestra fe hacia nuestro Maestro, que nos da la certidumbre de que él es el absolutamente único Dios verdadero, de que le amamos siempre verdaderamente porque es el único Padre, y de que también podemos esperar con eso recibir en regalo algo más de Dios y aprender algo más de él, porque él es el Bueno, y posee inagotable riqueza, y un imperio sin fin y sabiduría ilimitada". (*C. Haer.*, II, 28, 3).

Una genuina teología del tiempo, obtenida desde

la consideración de la existencia de Cristo, es lo que puede atribuir su auténtico fundamento, con arreglo a la Revelación, a esa base de la existencia cristiana que es el amor creyente y esperanzado. Cuando se piensa rehuyendo el tiempo, necesariamente la fe y la esperanza se disuelven en su totalidad en una transitoriedad en el más acá. Pero con esto se capta el fenómeno básico de lo cristiano mismo: esto es, la perfecta apertura cristológica para "toda palabra que viene de la boca de Dios" (*Mat.*, 4, 4), y, puesto que el mismo Hijo es la Palabra, la apertura para sí tan sólo *en* la apertura hacia el Padre. Según eso, la *visio* reside menos en la prolongación de la *gnosis* paulina, que en la *pistis* *: la fe, como imitación de la actitud del Hijo, es más que saber, y la visión es fe completada. Esto está expresado también por el desplazamiento paulino del centro de gravedad de la *gnosis* hacia dentro del Dios cognoscente, en quien la evidencia propia cesa de ser último criterio, porque el criterio pasa a Dios (*1.ª Cor.*, 9, 3; 13, 12; *2.ª Cor.*, 5, 11; *Fil.*, 3, 12; confr., *Juan*, 6, 28-29; *Efes.*, 2, 10), cuya luz gloriosa se mira a sí mismo en nosotros, junto con nosotros.

En esto, la consecuencia práctica más importante y a la vez más emocionante, es que sólo una doctrina del tiempo genuinamente teológica puede mostrar la fe cristiana como una auténtica imitación de Cristo. Si el acto de existir del hombre Cristo se funda centralmente en una visión intemporal (al menos en

* N. DEL T.: *gnosis* = conocimiento, comprensión de carácter intelectual; *pistis* = fe.

cuanto al contenido), entonces el imitador no logra realizar nada de ese acto, y su carácter prototípico y arquetípico se vuelve dudoso por ello mismo. De otro modo diverso se presenta en la *Epístola a los Hebreos,* que fundamenta toda la fe, dentro de la historia de la salvación, con referencia a Cristo y a partir de Cristo, en la existencia y posición del Hombre-Dios, lo cual es lo que puede dar su pregnancia al fenómeno de la imitación en sentido cristiano. Después que el capítulo 11 de esta *Epístola* ha puesto toda la existencia que transcurre en el Antiguo Testamento (desde Abel, Enoc, Noé y Abraham, hasta los Reyes y Profetas y mártires del tiempo posterior al destierro), sobre el fundamento de la fe paciente, renunciadora, confiada, se descubre al principio del capítulo 12 el fundamento óntico para tal existencia: "Con paciencia perseverante hemos de correr en la competición que nos ponen delante, mientras que fijamos los ojos en el fundador y perfeccionador de nuestra fe, Jesús, que en lugar de la felicidad que le estaba ofrecida, soportó la Cruz, cuya vergüenza despreció, para sentarse luego a la derecha del trono de Dios" (12, 1-2). El camino de la paciencia, de la vergüenza y del sufrimiento es el camino de no elegir lo que el hombre desea por sí, la felicidad. Precisamente ahí sitúa la fe el autor de la *Epístola.* De Moisés, por ejemplo, dice: "Por virtud de la fe, él desdeñó llamarse hijo de la hija del Faraón, cuando fue mayor: prefirió padecer malos tratos con el pueblo de Dios, que tener breve gusto del pecado. Consideró el oprobio de Cristo como mayor riqueza que los tesoros de Egipto..." (11, 24-26). Esta fe de

Moisés tiene la forma de Cristo, tanto por el contenido como por la forma, y si de Cristo se dice que es "fundador (ἀρχηγός) y perfeccionador (τελειωτής) *de la fe*", eso no puede entenderse en sentido de una mera causalidad práctica, sino que debe querer expresar una causa ejemplar operante. Imitar la fiel obediencia y la paciencia renunciadora de Jesús, mediante las cuales él trae lo eterno al tiempo; eso es lo que significa creer, esperar, amar. Sólo así se abre la verdadera intimidad de la imitación, en la participación de una análoga vida espiritual, a la que invitan todas las palabras del Señor y en especial las Bienaventuranzas.

En el milagro de la obediencia prototípica del Dios-Hombre se encuentran la presencialización de la vida trinitaria, y la última fundamentación y perfeccionamiento de la actitud distintiva de la criatura ante Dios. Pero no habiendo nada en la Revelación de Cristo que no tenga *también* una medida humana (con lo cual la religión sobrenatural debe ser la plenitud de la religión natural), por eso nos es lícito hacernos más fácil la analogía entre la actitud divina, la del Dios-Hombre y la puramente humana, mediante un concepto comprensible inmediatamente por los hombres: el concepto de la fidelidad. La fidelidad es el fundamento de todo acuerdo humano, y también de toda alianza que hacen los pueblos entre sí o con una divinidad que les atiende. La fidelidad fue la sustancia de la Alianza de Yahvé con Israel, y como Yahvé se ligó con juramento a la fidelidad, y por cierto, para la eternidad, por eso obliga al infiel Israel a la misma fidelidad, lo que sólo

puede significar que le obliga a la realización de su divina Alianza. La fe de Israel es esa fidelidad, más allá de toda consideración, todo juicio y toda opinión propia. Por eso el Antiguo Testamento conoce del mismo modo una *fides* de Dios para con Israel, que una *fides* de Israel para con Dios, en respuesta; y únicamente a partir del misterio del amor aparece, cuando Israel renuncia a su fidelidad, la inaudita dialéctica, que alcanza a los abismos de Dios, entre el rechazo manifiesto (porque ha quedado disuelta la unidad de la mutua fidelidad) y la prometida fidelidad de Dios, más allá de toda amenaza. Sólo porque Dios y el hombre se encuentran así en una situación fundada por Dios, puede unificarse en Cristo la fidelidad divina hacia el hombre y la fidelidad humana hacia Dios, de modo entitativo y definitivamente insoluble.

2

LA INCLUSION DE LA HISTORIA EN LA VIDA DE CRISTO

A. EL HIJO Y LA HISTORIA DE LA SALVACION

El tiempo de Cristo es la expresión de que renuncia a ejercer él mismo su existir. Tanto en conjunto cuanto en detalle, quiere dejar ese existir como monumento al Padre en el mundo. Al Padre es a quien debe manifestar su vida, no a él mismo. Por eso él no da a su vida ninguna forma de sentido que se redondee en sí misma, sino que deja al Padre que la forme, instante por instante, y la llene de sentido. No determina él mismo las situaciones que constituyen su vida: se deja situar en ella por el Padre. Tal renuncia a conformar por sí mismo su existir parece llevar a una suerte de estrechez de la historicidad correspondiente: como si esa única posibilidad ofrecida por el Padre fuera todo lo que entrara en el campo de la acción histórica. Parece excluirse todo apartamiento, toda libre elección: como si el realizador de la voluntad de Dios estuviera tan sumergido dentro de la acción que le faltara la distancia de la contemplación.

Ciertamente, no le ocurre así. El situarse en la realización de cada vez no sólo no estorba, sino que incluso ensancha el campo de la verdad infinita. En el Hijo ocurre que recibe y contempla a cada vez al Padre entero en el "alimento" que le da el Padre, en

el "mandato" (*Juan,* 12, 49; 15, 10) que le encarga. Para él no subsiste ninguna tensión entre donador y donación. El cumplimiento de la voluntad paterna es para él perfectamente lo mismo que el mismo conocimiento real del Padre, enterándose existencialmente de su verdad. Esto se convierte en ley cristiana: "Si alguien quiere hacer Su voluntad, sabrá si mi doctrina es de Dios o si hablo por mí mismo" (7, 17); "Si os quedáis en mi palabra, seréis de veras discípulos míos, y conoceréis la verdad" (8, 31) *. Tampoco hay en el Logos divino ninguna contemplación que preceda a la acción; más bien el Logos tiene su ser en la correalización pasiva del eterno acto activo de creación del Padre. Afirmando lo que es, considera en sí al Padre, la profundidad de Su palabra y con ella la de Su esencia. La libertad que obtiene con ello es poderío sobre todas las profundidades de su propio ser divino precisamente en cuanto ensanchamiento en la soberanía inacabable del Padre. Así para el Hijo no hay separación, ni siquiera un cambio de fase de acción y contemplación (aun cuando su vida exterior, para aleccionarnos en ambas cosas, tan pronto presenta aquél aspecto como éste), porque, en cuanto Logos del Padre, es siempre ambas cosas en

* Y en cuanto la fe es fidelidad *realizada,* que asiente por adelantado a toda posible llegada de una indicación divina, la verdad divina está encerrada y comprendida en una especie de totalidad: el reconocimiento cristiano descansa en la base de un "saberlo todo de una vez para todas (ἅπαξ)" (*Jud.,* 5; *Juan,* 2, 20, 27), lo que en verdad no hace superflua la enseñanza de la Iglesia ni la investigación personal constante (*Fil.,* 3, 12-13).

unidad radical. No se hunde en la suprema inmediatez y dramatismo de la acción, sino que tiene la amplitud y la quietud de estarlo viendo todo en su conjunto: la intensidad absoluta de su obediencia produce en cuanto tal la extensividad absoluta, la espaciosidad de la contemplación.

Así se hace ahora comprensible también que su obediencia sea completamente diferente de un mero colocarse bajo la voluntad de Dios en su caída del cielo abrasando, constante y verticalmente, y que más bien esa obediencia puede incluir también la dimensión de la horizontalidad terrena, de la extensividad de lo histórico. El Hijo, al obedecer al Padre no sólo cumple su voluntad, sino también la promesa, la profetización del Padre. Y precisamente aplicándose a llevar a su plenitud y cumplimiento las profecías, cumple asimismo la voluntad del Padre. Sólo considerando esto se muestra la profundidad de la vida trinitaria en el Hijo: entre obediencia y libertad. El Hijo conoce la Ley y los Profetas; sabe que dan testimonio de él (*Juan*, 5, 39); más aún, los sitúa como referencia a él (*Marc.*, 12, 35-37; *Luc.*, 4, 16 sig.; 24, 27). Encuentra en ellos la palabra de Dios, que ya está en el mundo, y ya ha tomado forma humana, aun antes de su Encarnación. Si esa palabra no fuera más que un perfil difuso entre dos luces y, por tanto, una mera preformación de su figura que ahora aparece clara y nítida, él no tendría entonces que tomarla en cuenta. Podría dejar detrás de sí la Ley y los Profetas como un pasado, y producir un presente absoluto, que corrigiera lo pasado y proyectara lo venidero. Pero el Antiguo Testamento no

es un pasado para él, en doble perspectiva: por un lado, contiene una especie de esquema preciso de la vida que él había de vivir en la tierra, con ciertos puntos predeterminados a los que tendría que atenerse, sin ser "libre" respecto a ellos para elegir así o de otra manera. En esto, no se trata tanto de detalles determinados fijados materialmente (a los que aluden los Evangelios a modo de comparaciones, para reunir en unos pocos puntos lo que los abarca y se ramifica ampliamente), cuanto de situaciones espirituales: *éstas,* en su conjunto, producen un itinerario seguido: en la integridad de su vida se debe encontrar la integridad del cumplimiento de toda la Ley y todos los Profetas. Cada paso que da, lo da también desde la promesa hacia el cumplimiento. El no es solamente el Nuevo Testamento ya realizado, sino que al mismo tiempo debe ponerlo en la realidad con cada acción. Por un lado, sucederá casi que tendrá que trazar mediante su existencia una figura punteada por adelantado: como si un joven con la idea de formar su vida, llegara a leer toda su biografía venidera, casi así es como el Hijo hecho hombre toma la Ley y los Profetas. Por otro lado, no queda limitado en su libertad, ni siquiera —pese al "todo esto tenía que pasar" (*Luc.,* 24, 26)— fijado por anticipado. Pues él es quien como cumplimiento da base a la promesa; él es el prototipo según el cual y hacia el cual están formados esos modelos. La biografía de sí mismo, que recibe del Espíritu Santo, está contada *con arreglo a él,* y no previamente. Aunque se pudieran enseñar a un hombre fotografías suyas que no habrían de ser tomadas hasta veinte años después, esas

imágenes no le podrían determinar: ellas se regularían por él, y no él por ellas. Lo peculiar en la misión de Jesús reside en que la voluntad paterna, que es contenido de su existencia, él no se la representa independientemente de la figura histórica en que ha entrado: más aún, que todo ese anudamiento y vinculación reside en la naturaleza del "antiguo" Testamento mismo: pero ahí ya es el Dios que ha fundado una Alianza eterna (*Salmo 89; Rom.*, 11, 29) entre los hombres y él, con la sustancia de su propia fidelidad divinamente eterna, y la ha asumido, por la perenne infidelidad del pueblo, en un *destino* dependiente de su propia libertad, que en la esfera mundana de su Alianza alude de manera aún impenetrable y enigmática a una Pasión de Dios mismo; dicho de otro modo; esa eterna "voluntad de mundo" que hay en Dios, cuya consecuencia es la Encarnación, y que el Hijo hecho hombre encuentra aquí y asume en sí, ya tiene forma cristológica. Así ambas cosas son ciertas: el Hijo, aun cuando se adapte a la forma histórica de la voluntad del Padre, no obedece a los hombres, sino a Dios; pero a un Dios que se ha metido tanto en su creación que debe obedecer a la consecuencia de Pasión de su propia decisión libre. Y entonces ocurre que el Hijo, en cuanto obedece inmediata y libremente al Padre en el cielo, inserta, con su cumplimiento, todo lo histórico en su misión y le da su sentido último.

"Cristo se ha hecho servidor de los circuncisos en obsequio a la *alétheia* [verdad, patencia] de Dios, para cumplir las promesas hechas a los Patriarcas" (*Rom.*, 15, 8): porque el Padre entró en Alianza con el pue-

blo, la alianza que pensaba cumplir mediante su Hijo hecho hombre, de tal modo que la verdad y la veracidad de Dios se pusieran en definitiva en las manos ejecutoras de un hombre, de cuya fidelidad depende que Dios sea fiel. La obediencia histórica del Hijo da el supremo relieve a la vida trinitaria; llegan a ser inauditamente distinguibles en su íntima unidad las posiciones de las tres Personas. Vista desde el Padre, la fidelidad paterna tiene la forma de lo iniciado en el Antiguo Testamento y lo cumplido en el Nuevo; el conjunto es una sola verdad, una sola palabra, el Hijo eterno que viene al mundo. Considerado desde el Hijo, por tanto, asumir la tradición no es una obra a realizar por añadidura, sino la responsabilización para la verdad y la obra del Padre, que para él no es un extraño, pues él es desde siempre ambas cosas.

El obedece al Padre solamente, y de ningún modo a Moisés y a los Profetas, cuyo Señor es. Pues existe antes de Abraham (*Juan*, 8, 59) y David le llama Señor (*Mat.*, 22, 45). Pero obedece al Padre no sólo vertical sino también horizontalmente, porque cumple hasta las tiides de la Ley (*Mat.*, 5, 18) por amor al Padre y a su glorificación, para mostrar sus bienes, y obedeciendo a Dios, entrar en comunidad con los hombres en la forma de vida de la ley. Desde el punto de vista del Hijo, el cumplimiento es obediencia respecto al Padre: la Ley y los Profetas están para él integrados con referencia a su orden: lo nuevo, lo cristiano en este cumplimiento de la Ley es la profundidad, la precisión, la motivación. *Así* no había cumplido todavía nadie la Ley, ni había dado honor

al Padre. *Así* no había sido nadie justo todavía. *Así* no había captado nadie todavía la intención última y más secreta del Espíritu en la letra. Lo creativo, lo que constituye el salto del Antiguo al Nuevo Testamento, es el amor con que obedece, y que es tan perfecto que hace saltar el principio de la antigua obediencia servil y convierte a la Ley en servidora del amor. Si para él esta obediencia amorosa es servicio al Padre, asimismo para el Padre todo el Antiguo Testamento es servicio al Hijo. Dios Padre ha establecido la Alianza, ha promulgado la Ley y ha enviado a los Profetas para abrir el camino terrenal a su Hijo, creando para él un determinado modo de corresponder, una medida de relación, una posibilidad de comprensión determinada por fe y padecimiento. Donde el Hijo mira en la Ley al Padre, allí el Padre mira en la Ley al Hijo. Para él, todo el sentido de lo antiguo es lo nuevo que viene: lo antiguo es el esbozo de una realización venidera, la constricción es base de una libertad venidera, la forma es recipiente de un contenido venidero. El Padre no somete al Hijo a la Ley, sino la Ley al Hijo, como una ayuda, un camino que, por decirlo así, le es suprimido y ahorrado; como un fundamento que puede dar por supuesto. Por eso el Hijo no percibe la sumisión a la Ley como coerción, sino que siente en ella su más libre gratitud al Padre, cuyo amor vuelve el Hijo a reconocer en la Ley. Con su cumplimiento no retrocede más atrás de él mismo, a un estadio más primitivo, del que no se podría todavía desprender (y sólo el "Reino del Espíritu Santo" traería la plena libertad): él está por completo en sí y en su

libertad, en su amor al Padre, que es lo único que vino a establecer en el mundo, y que no puede establecer de otro modo mejor que en ese perfecto honor al Padre mediante la entrada obediente en la veracidad del Padre.

El respeto con que el Hijo encuentra en el mundo la tradición del Padre, queda como condensado y plásticamente evidente en la relación de Jesús con su madre María. Ella le ha concebido y parido, le ha transmitido carnalmente cuanto iba a entrar en su humanidad, de las estirpes de los antepasados, que fueron pecadores y santos. Pero también, en cuanto él era hombre y podía aprender, ella le ha abierto la tradición religiosa y espiritual de su pueblo. Le ha mostrado cómo el hombre levanta la mirada a Dios y le reza; de sus labios ha conocido él por primera vez el sentido que dan los hombres al nombre del Padre, y de sus labios lo ha repetido. Ella ha sido autoridad para el Niño, una copia cercana, jamás fallida, de la autoridad celestial. Obedeciendo al Padre también la obedece a ella. Pero llegará el momento en que él, a los doce años, en medio de la continuidad de esa obediencia, lance hacia antes y hacia después su mirada, aparentemente rompiendo tal obediencia, en obsequio a una tradición prístina aún más antigua, la tradición del Paraíso y su pura situación en Dios, que, con su situación en el mundo, ya no podía conocer el Antiguo Testamento (al cual ha de representar María entonces, y también después, desempeñando un papel en la vida pública de Jesús), pero que el Mesías habrá de llevar a cumplimiento, como supremo don del Cielo. Pues en efecto, esa

tradición es también la prolongación de lo que siempre había vuelto a ocurrir por parte de Dios: que la continuidad histórica intramundana siempre volvía a ser asumida por inesperadas irrupciones de Dios, jamás calculables, y estas entradas y reabsorciones, que pertenecen al *contenido* esencial de la tradición de Israel, no podían faltar en la *forma* como Jesús la recibió y la incorporó a su vida. El asumir renovadamente la tradición corresponde a la esencia de la tradición misma en la historia de la Revelación. Cuando el Niño Jesús crece humanamente en obediencia a su Madre entrando en la tradición divina, esa sumisión está de tal manera bajo la tradición de cumplir más que de sobra toda obediencia a la Ley, que la situación se vuelve del revés por la obediencia del hijo, y allí donde esa obediencia alcanza su cima, es decir, en la Cruz, la Madre es incorporada a la obediencia del Hijo, que todo lo incluye sin residuos. En la relación de Madre e Hijo se desarrolla el encuentro más íntimo y más concreto entre la historia divina y la humana; y la tarea de explorar esta relación lleva a la teología de la Historia a su más recóndita morada.

B. CREACION Y REDENCION

De ese modo marcha la Historia, en primer lugar como historia y tradición de la salvación, entrando a su cumplimiento y recibiendo de ahí sentido y justificación. Pero ahora se hace posible y necesario ampliar esto: la historia de la salvación, reunida y lle-

vada al encuentro de su sentido último por Cristo, al cumplirla e integrarla dentro de su propia vida humana, no consiste ante todo en aisladas profecías literales y en prescripciones legales diversas. Consiste en el entero acontecer, vivo y, para nuestra mirada, caótico, de la historia desde Abraham hasta Juan Bautista. Esta historia, con todo su dramatismo, con todos sus juicios y reprobaciones, con sus terquedades y sus oraciones al fin logradas, con su alternancia entre libertad divina y humana, es, como tal, promesa. Así, pues, el hombre, con sus decisiones, que manifiestan su dignidad como criatura libre, está en su totalidad dentro de esa *preparatio evangelica,* y se presenta en ella: en torno al desarrollo del tiempo de la promesa, en que Dios y el hombre combaten entre sí con el máximo empeño [y que no se debe entender en todos los sentidos como tiempo cronológico que debiera ser superado con la venida del Hijo (*1.ª Cor.,* 10, 1 sig)], se sitúa envolviéndolo como un paréntesis, el tiempo del cumplimiento, que da a ese desarrollo una dimensión completamente nueva, la tercera o quizá la cuarta dimensión. La libertad del hombre y de su decisión no dejan de estar intactas por la libertad de Dios, que, en otro plano divino, y en obsequio de su propio Nombre, y a su propio honor ofendido (*Ez.,* 36, 22 sig.), provee de un nuevo índice a lo hecho por los hombres. Ocurre como con la pantomima del rey dormido y la reina perversa: que no pierde su sentido porque la vean Hamlet y toda la Corte y la refieran a los sucesos de su propio mundo. Si la "representación en la representación" es pensada y realizada de este modo,

es por culpa de Hamlet: la base y el objetivo de la pequeña pantomima están en la tragedia grande, pero no por eso se pierde su propia autonomía. Asimismo, la historia de la salvación no se hace problemática porque haya sido puesta en escena por Dios Padre con la expresa intención de referirse al Hijo, ni porque los papeles y las escenas sean ensayados, comprendidos y llevados por el Hijo al más alto plano de su verdad y peculiaridad. El "argumento" de la Historia es la acción del Hijo, cuya irrepetibilidad libera y deja ir la Historia hacia su verdad propia: el hecho de que en general haya podido haber un Paraíso, un pecado original, un diluvio, una alianza con Abraham, una Ley y una historia profética, todo esto tiene su centro, que le da su sentido, en la aparición del Hijo, aunque el Hijo en esta aparición se adapte obedientemente al juego de formas de lo pasado y lo subsistente. La Historia se somete al Hijo, y el Hijo a la Historia. Pero la sumisión de la Historia al Hijo tiene lugar en el servicio de la sumisión del Hijo a la Historia, que por su parte es sólo expresión de su sumisión a la voluntad del Padre.

En ese perspectivismo de los puntos de vista de Padre e Hijo, de Creación y Redención, se hacen manifiestas la actuación y la posición del Espíritu, que produce y asume el punto de unidad y relación, el punto de ese propio perspectivismo. El es, en efecto, quien hace que la Historia se convierta en historia de la salvación, esto es, proféticamente orientada hacia el Hijo, y él es también quien pone al Hijo en las situaciones que cumplen la promesa. Por ser Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo en unidad de

persona, puede a la vez ser lo más íntimo del mandato paterno y lo más íntimo de la obediencia filial; lo más íntimo, igualmente, de la promesa paterna en la Historia orientada hacia el Hijo y lo más íntimo del cumplimiento filial de la Historia respecto al Padre; el estrechamiento de una Alianza, en cuanto acción, y con ello, esa exposición del "Nombre" divino y del "honor" divino (*Ez.*, 36), entrando al riesgo del mundo, que en la herida y "turbación" (*Efes.*, 4, 30; *1.ª Tes.*, 5, 19; *Rom.*, 8, 23, 26) del Espíritu divino, lleva a la pasión del Dios-Hombre. La verdadera Historia tiene ahora las tres dimensiones de la Trinidad, que le aseguran, dentro del mundo creado, una divina anchura de espacio y una posibilidad de despliegue.

Pero con alusión al Paraíso y al pecado original ya se ha dado el paso que lleva de la historia de la salvación en sentido estricto —desde la vocación de Abraham hasta Cristo— hacia la historia universal en general: volviendo, a través de Noé, hasta Adán; volviendo desde el ámbito de la historia posterior a la Caída, hacia su fuente paradisíaca, y saliendo de la historia de la promesa en el pueblo judío, hacia la anchura de la historia de la humanidad y del mundo. Si la historia de la salvación en sentido estricto empieza por dar esas claras imágenes determinables de promesa, a que se refiere de modo consciente y comprobable el cumplimiento de Cristo —él es el verdadero hijo de Abraham y David, el león de Judá, el verdadero Isaac y Salomón, etc.—, también esa historia, tanto en sentido historiográfico como profético, está insolublemente imbricada con el

destino de los paganos: Israel está con Egipto y Asiria, y aun con Sodoma (*Ez.*, 16, 55 sig.), en comunidad escatológica de salvación; el pagano Job es quizá la profecía más honda y directa de la Cruz. La "ley natural" en el corazón de los paganos es válido sustitutivo de la ley de la Escritura de los judíos y sirve tan inmediatamente como ésta para el juicio. Se puede decir, por tanto, que esa "ley natural", y con ella toda la Historia en general, están tan en relación de promesa a cumplimiento, con la vida de Cristo, como la estricta historia de la salvación, sólo que de otra manera, a saber, a través de la mediación de la historia de la salvación. Pero el Cristo del cumplimiento está sólo (mientras que todo el Israel "carnal" pertenece a la promesa), y por eso Israel como tal no puede ser el cumplimiento para el paganismo, y el "muro de separación" debe seguir levantado hasta Cristo, mostrando también lo provisional de la promesa judía; únicamente la fuerza de la Cruz está capacitada para suprimirlo en el tránsito cumplido de la palabra profética a carne y sangre, a carne sacrificada y sangre derramada, en donde se sella definitivamente la Encarnación del Verbo: todo lo hablado es probado en su plena verdad existencial mediante el sacrificio de su existencia. En la Cruz es cumplido y plenificado el Nuevo Testamento, y la "ley escrita" queda escrita definitivamente como "Nueva Ley" en los corazones, como "Nuevo Testamento", que así recoge y lleva a plenitud la ley escrita en el corazón de los paganos (*Jer.* 31, 31; *Ez.* 36, 26-27; *Efes.* 2, 11-18).

De este modo, aparece aquí nuestra afirmación

inicial: que la vida del Hijo tiene con toda la Historia una relación de Idea conferidora de su sentido y su norma. Más aún, desde la perspectiva del Padre, la vida del Hijo debe verse, si no como fundamento, sí plenamente como condición de la posibilidad de un pecado original, y también de una existencia paridisíaca, y aun de una creación en general, que, sin embargo, tuvo lugar con miras al hombre. Así, el proyecto mismo del mundo debe haber tenido lugar, según el sentido de San Pablo, en Cristo, el hecho hombre, en "un Señor Jesucristo, por el cual es todo y nosotros para él" (*1.ª Cor.* 8, 6), "pues en él está creado todo lo que hay en el cielo y la tierra... todo está creado mediante él y para él. El está en la cumbre de todo, y todo subsiste en él. El es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia" (*Col.* 1, 16 sig.). El, el hecho hombre, y no el Logos divino sin más, es quien se llama "el primero y el último, el que estuvo muerto y otra vez vive" (*Apoc.*, 2, 8); "el amén, el fiel y veraz testigo, el fundamento de la Creación de Dios" (*Apoc.* 3, 14); en él es quien "fuimos elegidos antes de la fundación del mundo" (*Efes.*, 1, 5), el que en su fidelidad y su obediencia responde de todo, aun de las extremas eventualidades de la Creación y de la historia de la Humanidad. Mirando hacia él se pudo arriesgar algo como un mundo y una historia del mundo: mirando hacia él pudo llegar a ser un hecho algo como la creación de hombre y mujer (*Efes.*, 5, 31-32): mirando hacia él y a su Madre se pudo justificar la expulsión de los pecadores del Paraíso de Dios (*Gén.*, 3, 15). Igual que en un sen-

tido verdadero el pecado ha sido la causa de la Cruz, y Cristo no hubiera venido en modo alguno como Redentor si la culpa de la Humanidad no le hubiera dado ocasión de rescatar de esa manera su fianza por la Creación, así, en otro sentido más profundo, la Cruz no es sólo condición de la posibilidad del pecado, sino en general del existir y de la predestinación: *Ordine intentionis prius fuit volitus Christus, non solum quoad substantiam incarnationis, sed etiam quoad circunstantiam proximae possibilitatis et ut actualis redemptor, quam res ordinis naturalis et pertinentes ad ordinem gratiae et permissio peccati. Per passionem meruit nobis, ut essemus, siquidem nostra substantia... fuit praedestinationis effectus et consequenter fuit praemium meriti passionis et mortis Christi* ("En el orden de la intención, primero fue querido Cristo —no sólo en cuanto a la sustancia de la Encarnación, sino también en cuanto a la circunstancia de la posibilidad próxima y en cuanto redentor efectivo—, antes que las cosas del orden natural y las pertenecientes al orden de la gracia, así como la permisión del pecado. Por la Pasión nos hizo merecedores de que existiéramos, así que nuestra sustancia fue efecto de la predestinación y por consiguiente fue premio de la pasión y muerte de Cristo." P. de Godoy, *Disp. theol, in 3 p. divi Thomae,* q 1, tr 1, d 8 § 6, et q 24, d 57 § 4).

El cumplimiento de sentido y ley mediante el hombre Jesucristo es por tanto la base para todos los restantes cumplimientos, semicumplimientos e incumplimientos. Pero en cuanto el cumplimiento

de Cristo precisamente se desarrolla en el modo de la *kenosis,* y fue elegido "en una carne semejante a la del pecado, y en vista del pecado" (*Rom.,* 8, 3), el Hijo de Dios posee en sí no sólo la experiencia de la situación humana, sino también la de todas las situaciones que quedan entre el pleno cumplimiento y el pleno incumplimiento. El conoce en su Encarnación no sólo la distancia entre Dios y criatura, en general, y con eso la situación del hombre en cuanto tal bajo el mandato y la ley de Dios, como la conoció Adán, sino también la distancia agudizada que va desde los hombres debilitados por el pecado original hasta el mandato de Dios, o sea, algo como la situación de Abraham al obedecer. Baja más allá, a la situación peculiar de la tentación, para recapitular en sí la situación concreta de todo hombre sometido al poder de atracción del pecado. La tentación de Cristo es tentación plenamente auténtica; aunque él, al contrario que nosotros, no puede sucumbir. No es un "como si", en que, a fuerza de "seguridades" de especie sobrenatural, no se llegaría a un auténtico abandono en el riesgo. Cristo no se parece al alpinista atado, que se deja resbalar despreocupadamente por el abismo porque conoce la solidez de la cuerda: su riesgo procede del mismo punto que su auténtica temporalidad; el atrevimiento de encontrarse con el Malo es sólo una forma culminante del atrevimiento de entregar perennemente su existencia en la mano del Padre mediante el Espíritu Santo. El Redentor quiere servirse, en la situación de tentación, de esa ayuda que también está, después de él y mediante él, básicamente a disposición de todo el que crea,

espere y ame. Y lo mismo que la tentación, también experimenta en sí esa creciente desproporción entre la fuerza humana que percibe y la exigencia de Dios: la experiencia básica cristiana del exceso de exigencia, tal como la muestra el Huerto de los Olivos. Al violentarse la medida humana que había limitado al pecador, y que el Señor, en su extremo padecimiento, tiene que volver a hacer saltar, cuando los miembros humanos se enlazan como vid a la Cruz, con un estiramiento aún más profundo de todas las facultades espirituales, entonces conquista él la dimensión de la última distancia que conoce la Creación concreta: entre el Dios justiciero, iracundo y llameante, y el hombre "abandonado", reprobado por ese Dios. Conquista esa distancia al tomar el puesto del hombre, esto es, al no distinguir, subjetiva y objetivamente, entre la culpa ajena y la inocencia propia. Todos esos estiramientos parciales y transformaciones de la única medida (la distancia "Dios-hombre", la distancia "Dios-hombre justo con pecado original" y la distancia "Dios-pecador en general") sólo las puede medir él ciertamente porque es más que hombre, porque es Dios Hombre. Pero no las mide simplemente desde arriba, con la medida de la mirada celeste: mide desde abajo y desde dentro, usando como unidad de medida su humanidad, su cuerpo y su alma, que él aplica y ensancha y hace flexible a la voluntad del Padre hasta que toda medida de este mundo haya sido así medida. Una antigua homilía, de la tradición de Hipólito, le describe como el que con la Cruz mide todas las cosas que hay entre el cielo y la tierra, y las reúne y renue-

va: "Este árbol de amplitud celestial se eleva de la tierra a los cielos; como planta inmortal, tiene su lugar entre cielo y tierra; es el punto de apoyo de todas las cosas, la base firme del Universo, la consistencia del cosmos, lo que abarca toda la multiplicidad de lo mundano y lo humano, bien hincado con las cuñas invisibles del Espíritu, para que nunca más se suelte, encajado en lo eterno. Con su cima tocando el cielo, agarrando la tierra con los pies, abarcando con las manos inconmensurables por todos los lados el múltiple espíritu intermedio de la atmósfera: así está él como el entero en todo, todo en todas partes" (*Eis ton Hagion Pascha,* ed. Nautin, "Sources Chrétiennes", tomo 27, pp. 177-9). Análogamente le describe Hildegard, y con no menor grandeza el Cusano en el libro 3.° de su "Docta ignorancia".

La medida de la proximidad más altamente posible, así como la del alejamiento más hondamente posible entre Dios y el hombre, están fundadas, captadas y superadas por la medida de la proximidad real y de la distancia real entre Padre e Hijo en el Espíritu, en la Cruz y en la Resurrección. Nadie sabe tanto como el Hijo qué significa vivir en el Padre, descansar en su seno, amarle, servirle. Nadie sabe tampoco tanto como él qué significa estar abandonado por él *.

* En este sentido, se puede llamar a Cristo la *analogia entis* concreta, puesto que constituye en sí mismo, en la unidad de su naturaleza divina y humana, la relación de medida para toda distancia entre Dios y el hombre. La formulación filosófica de la *analogia entis* guarda con la

C. REFERENCIA DE LA GRACIA A LA HISTORIA

En el espacio así abierto, visto teológicamente, es posible la más honda historia, ante todo porque ese espacio se abre dentro de la más libre libertad de Dios —¿qué sería más libre, más incondicionado, más gracioso, que el plan y la realización de la Encarnación?—, y por tanto también es él mismo un espacio de la libertad: la libertad de Dios, otorgadora de espacio, para la libertad de los hombres. En este espacio puede actuar la historia del hombre. Pero por ser espacio de Cristo, no es en absoluto un

medida de Cristo la misma relación que la Historia universal con su propia historia: es como la promesa al cumplimiento, como lo provisional a lo definitivo. El es de tal modo lo más concreto y central, que en definitiva esto sólo puede ser pensado desde él, y en este punto resulta perfectamente superflua la pregunta de qué sería si él no existiera o si no se hubiera hecho hombre, o si el mundo debiera concebirse sin él.

Hay negaciones y rótulos de aviso en la filosofía que son necesarios en los grados del pensar filosófico y no pueden esquivarse. Así ocurre con el concepto de Dios, de que él es libre para crear o no crear un mundo, e igualmente, que si crea el hombre, no está obligado a dejarle participar en la vida interior de Dios. Pero si Dios revela su intención interior sobre esto, o sea: que ha querido desde la eternidad la Creación, y que, ligado al mundo con los nudos indisolubles de la unión hipostática, ya no existiría más sin el mundo, habiendo inventado y preparado también al hombre como hermano de su eterno Hijo hecho hombre; entonces se hace visible cómo ha sido superado el plano de la filosofía, sin haber sido tocado en su validez.

espacio vacío, sino más bien un espacio conformado, estructurado, a través del cual operan determinadas "categorías". Su conexión de sentido no es otra cosa que las situaciones (internas) de la existencia terrena de Cristo. La Humanidad no puede salirse del espacio de Cristo en general ni de la conexión formal producida por su vida. Esta es verdaderamente la "cárcel" en cuyo interior "Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para hacer misericordia a todos" (*Rom.*, 11, 32). Pero también es el lugar teológico de toda libertad y belleza, en cuanto transmite a la existencia tanto la idea suprema como la fuerza interior para buscarla y llegar a ella en la relación justa. La forma concreta de la salvación es que no caiga abstractamente del cielo, sino que ayude a la criatura de manera interior y adecuada. Y toda situación de la vida del Dios-Hombre es interiormente tan rica e infinita, tan llena de relaciones por todas partes y tan significativa, que libera en sí una abundancia inagotable en situaciones cristianas, igual que una idea no se agota ni se estrecha jamás, cualquiera que sea la cifra de seres regidos por ella *. Igual que la idea, así la situación de Cristo es de otro orden que lo que ella domina. Por su sobrelevación está libre de todo agotamiento,

* Así, los números de la Jerusalén celeste, en el Apocalipsis, son estructuras y formas claramente determinadas que prescinden sin embargo de la limitación del contar espacio-temporal en la tierra. Aunque se les llame "finitos", su finitud no es de tal especie que estreche la infinitud interna de su contenido. De tal "sustancia" están formadas las misiones cristianas.

pero es fuente de insondables abundancias y profundidades.

Una situación en la vida de Jesús no ha de entenderse como una magnitud finita y cerrada, que, como una situación histórica natural, se delimitaría con otras simultáneas, anteriores o posteriores.

La dimensión de esa situación perdura, porque manifiesta la eterna vida divina entrando en el mundo, y abriéndose hacia arriba. Su carga de sentido, su plenitud de relaciones es ya infinita en su propia historicidad, aun prescindiendo por completo de las formas de su universalización (que se plantearán en el capítulo siguiente) con respecto a la Iglesia y a los individuos. Por eso la contemplación cristiana tiene en cada una de esas situaciones un objeto que no cabe agotar, y esos Santos que durante años enteros, quizá toda su vida, se esforzaron en la consideración de un único misterio del existir del Señor, tienen teológicamente razón. La plenitud de relaciones de cada una de las situaciones cristológicas, determinadas (y de ningún modo flotantes en la vaguedad), es tan grande, que incluso puede producir situaciones muy diversas, delimitadas unas contra otras, pero que —contra cuanto, en sus conclusiones precipitadas, ha afirmado ocasionalmente una "ética de la situación"—, no se encuentran nunca, de modo relativista, en una especie de autonomía en sí mismas, sino que poseen su norma y su regla en esa situación de Cristo de que ellas se desprenden y que las vuelve a asumir. Y a su vez esa situación está ordenada dentro de la totalidad de las situaciones cristológicas, que forman en su unidad la

Encarnación del Logos "dando a conocer" a Dios (*Juan,* 1, 18).

Es esencialmente propio de la gracia cristiana poner a los individuos en situaciones cristológicas determinadas. La gracia no es un algo óntico indefinible, que reciba alguna cualidad sólo porque toca a un hombre concreto en su historicidad. No es el hombre el que define la gracia indefinida, sino que es la gracia, determinada por el Padre en el Hijo hecho hombre en el Espíritu, la que debe definir al hombre (en sí indefinido, y que habría de ser indiferente), lo que tiene que ser aquí y ahora en la Iglesia y en el mundo ante Dios. El hecho de que la gracia sea cristológica significa mucho más que el hecho de que Cristo sea su causa de mérito. Es el volverse personalmente la Trinidad hacia un creyente individual, que sin embargo lo es sólo porque, en cuanto miembro del Cuerpo de Cristo, ha recibido parte en su vida, en esa medida que el Espíritu Santo le ha medido (*Rom.,* 12, 3; *2.ª Cor.,* 10, 13; *Efes.,* 4, 7) *, la cual, como se comprende, no es cuantitativa, sino cualitativa. La gracia es interiormente histórica y formadora de la Historia, no porque ella, un ente sobrehistórico, sea incorporada por el arbitrio del hombre a su historia, sino porque ella misma lleva y aporta en sí la medida y el sentido de la Historia siempre perennemente

* "...cada uno según el grado de fe que Dios le ha concedido"; "tomaremos como medida la regla misma que Dios nos ha asignado por medida..."; "cada uno de nosotros ha recibido su parte de la gracia divina según que el Cristo le ha medido sus bienes".

prevista por la Providencia. Eso significa todavía más de lo que Santo Tomás de Aquino ha desarrollado en la teología del hombre Cristo como el *instrumentum conjunctum*. Aquí se ha tocado de veras la estructura interiormente cristológica de la gracia, y no es difícil deducir de aquí también su forma eclesiológica. Pero al pensamiento de la alta Escolástica, ajeno a la Historia, no le podía ser dable poner de relieve el poderío personal de la gracia creando situaciones. Sin embargo, mediante este modo de considerar, íntimamente cualitativo y personal, se hace creíble, y comprensible también para la vida cristiana, todo el respeto ante la gracia, toda la penetración de su llamada, toda la irrepetibilidad del encuentro con ella, toda la necesidad de la respuesta a ella. Si se piensa que la presencia de Dios en el mundo y para los individuos sólo se asemeja a ese sol universal y omnipresente de la filosofía, en que no sale ni se pone, y en que es intemporal y ahistórico, lo mismo que las Ideas, entonces apenas se podrá entender la cualidad de la luz de que habla San Juan, que siempre sale precisamente *ahora* y que siempre brilla precisamente *todavía*, y cuya aurora siempre encierra en sí (¡también para nosotros!) la amenaza del ocaso y la desaparición: "Todavía está la luz *por un poco de tiempo* entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no se os eche encima la oscuridad... *Mientras* tenéis luz, creed en la luz... Así habló Jesús y se fue, escondiéndose de ellos" (*Juan*, 12, 35-36).

La historicidad interior de la gracia en la forma de Cristo y su fuerza formadora de la Historia no

proceden sin embargo solamente de que Cristo nos trae y manifiesta en su existencia terrena al Padre, y se hace en su humanidad sacramento vivo de la vida trinitaria, sino de que ha asumido a la vez nuestra historia y tradición de la manera antes descrita. No ha vivido una vida abstracta de hombre, sino que, viviendo, ha incorporado y manifestado la historicidad polícroma y áspera de la humanidad real, y en su obediencia ha recapitulado ante el Padre toda la historicidad concreta de la criatura del Padre, para liberar su verdadero sentido y honrar y justificar así al Padre y Creador del mundo. Tiempo e historia, que consistían en la ocupación de nuestro puesto, hecha personalmente por él, y en la incorporación del destino concreto del hombre al destino de Cristo, le están en lo sucesivo tan íntimamente compenetrados con él, que en la distribución de las gracias (que es sólo el contrapunto a la incorporación del mundo a su "cuerpo creciente") ambas cosas son ya propiedades inmanentes de la Gracia. Obsérvese en la *Epístola a los Hebreos* la conexión entre el descenso y *kenosis*, entrando en lo histórico, y el ascenso y elevación de los incluidos en el destino de Cristo, y la concesión personal de las gracias interiormente determinadas con arreglo a la situación: "Cada uno de nosotros ha recibido su parte de la gracia divina según que Cristo ha medido sus dones. Por eso se dice: *Subiendo a las alturas se llevó a los cautivos; ha dado dones a los hombres* (*Salmo 68,* 19).

"Ha subido" ¿qué quiere decir, sino que antes ha bajado a las regiones inferiores de la tierra? Y el que ha bajado, es el mismo que también ha subido por en-

cima de todos los cielos, para llenar todas las cosas. Y es él mismo el que "ha dado" a unos ser apóstoles, a otros profetas, etc." (*Efes.*, 4, 7-11).

Con eso se aclara la transformación, dentro de la vida de Jesús, de la cualidad de ser formada por la Historia, en cualidad formadora de la Historia. A partir de la existencia individual de Cristo, se deriva la donación de sentido a todas las demás existencias, tanto hacia delante como hacia atrás en el tiempo. Sólo aparentemente es más prodigiosa la donación de sentido hacia atrás que la donación hacia delante. Muestra que es posible no sólo interpretar, sino incluso fundar desde un momento posterior el sentido de lo que ha ocurrido antes, quizá hace milenios. Los fenómenos verdaderamente proféticos, si se prescinde del cumplimiento de lo vaticinado, no sólo conservan un sentido debilitado y parcial, sino que simplemente no tienen sentido. Pues la situación profética no es un mero epifenómeno de procesos que ulteriormente se pueden interpretar con suficiencia en forma histórica, social, cultural o sociológico-religiosa. Si todo no está puesto en su cima, no se sostiene, no es historia de la Alianza y de la fe. El sacrificio de Abraham, a pesar de todo el material que dé a la historia de las religiones, queda privado de su significado si no es anticipación del sacrificio de la Cruz. Lo ocurrido en el Sinaí, el reinado de David y Salomón, la palabra y la existencia-signo de los Profetas, serían incomprensibles si no se vivieran "hacia la esperanza", como "fe" en la integridad de la acción de Dios, de modo que recibieran objetivamente su sentido mediante lo que

será y hará Cristo siglos más tarde. En su mano está, pues, dar un sentido al pasado. Los antiguos hacían caso a Dios creyéndole, esperando en El y viviendo conforme a su fe. Pero el hecho de que tal confianza tuviera pleno sentido y no fuera el mayor de los absurdos no radicaba en una cualidad psicológica de su fe, sino en las libres decisiones de Cristo. Con referencia a él confiaban en la Alianza; en la libertad de él instalaban el sentido posible de su acción y vida. Aquí se echa de ver que es enorme el lado social de la decisión cristiana en la Historia. Pues Cristo comunica también a los que creen en él algo de lo que hace mirando a la Historia por delante de él. Todas las misiones cristianas descansan en la fe, y por tanto deben confiar su propio sentido a Dios, en Cristo en la Iglesia. Y el encadenamiento histórico de las misiones cristianas lleva consigo que misiones posteriores puedan justificar a las anteriores. Puede ser que un Padre de la Iglesia o un sabio medieval llegara sólo a medias a ver y expresar ciertas verdades para que alguien que viene mucho después pueda recibirlas, interpretarlas, ponerlas en su luz adecuada, y presentarlas en su significación para la Iglesia. Sin esa interpretación, lo que hizo el precursor quedaría sin sentido, lo mismo que un suelo levantado no tiene sentido y molesta mientras que no se han edificado en él los cimientos de la casa y la casa misma. Así, pues, al menos en teología de la Historia, no se puede decir que cada tiempo y cada vida, tomados por sí solos, tengan un sentido satisfactorio. Los tiempos y los destinos anteriores no están cerrados ni irrevocablemente pasados, y en todo

tiempo sigue siendo posible un acceso directo a ellos que los determine en su esencia (sólo aparentemente pasada de modo definitivo) y los cambie perpetuamente con la continuación del tiempo. A esto responde el efecto de la acción cristiana hacia el porvenir: toda acción verdaderamente asentada en la fe opera, ahora y aquí, no sólo algo presente, sino algo futuro, al determinar y transformar del modo más operante e infalible la estructura de lo venidero. Por eso tiene razón la sugerencia de que la Iglesia y los cristianos deberían rezar más por las generaciones venideras (oración es acción). Mediante la vida de Jesús se ha hecho posible la Iglesia, y dentro de la vida vivida por la Iglesia se ha hecho posible todo: está contenido potencialmente en ella y garantizado como auténtico futuro posible. Así cada misión cristiana que se cumple, produce el fundamento de nuevas misiones. Si un cristiano rehuye la tarea de dejarse insertar en ese lugar determinado" como piedra viva para un templo espiritual" (2.ª *Pedro,* 2, 5), entonces altera en sentido perjudicial la misión de todos los que habían de dejarse insertar encima de él, sobre la base de su misión cumplida. Los destinos de todos están entrelazados; hasta que no haya vivido el último no está claro definitivamente qué ha sido el sentido del primero. Por eso también el "juicio particular" sólo puede ser provisional, y la Humanidad debe en definitiva ser juzgada y puesta en la balanza de la eternidad en un único acto indivisible, social e individualmente a la vez. Pero toda la contrapuesta determinación y transformación de los destinos humanos a través del "antes" y el "después", queda

subordinada al destino del Hijo hecho hombre, que lo determina todo. En lo más alto juzgará él sólo. El, y no el Padre, pues éste le ha confiado todo el Juicio (*Juan*, 5, 22), porque él no aplica sólo una medida trascendente y puramente divina a las acciones de los hombres, sino a la vez una medida inmanente, obtenida de la experiencia misma de lo que es posible a los hombres. Pero en su acto de juzgar incorporará a todos los que han colaborado en fe para formar positivamente el mundo con El. En la medida en que sus santos fueron las más hondas fuerzas formadoras de la Historia, han entrado a formar parte de la medida del Juicio.

3

LA EXISTENCIA DE CRISTO COMO NORMA DE LA HISTORIA

A. EL PAPEL DEL ESPIRITU SANTO

Acabamos de dilucidar el hecho de que Cristo, por su recapitulación de la Historia, se hace norma suya. Queda todavía por aclarar la difícil cuestión del modo como se aplica esa norma. No basta para eso que el Hijo haya llevado una existencia histórico-temporal y que en ella haya cumplido la voluntad del Padre. Así considerada, su vida sigue siendo una vida individual junto a las demás, y en cuanto no es otra cosa, tampoco puede ser, para las demás vidas de antes y después de él, nada más que un modelo moral (quizá inalcanzable). Para hacerse norma inmediata e interior de toda vida, requiere nuevas condiciones, que tocan por lo pronto a la realidad de Cristo (de eso se hablará ahora), para luego referirse a la realidad de la restante Historia (de ella se tratará en el último capítulo).

Ante todo hay que señalar la base desde la cual puede universalizarse la existencia histórica individual de Cristo de tal modo que se haga norma inmediata de toda existencia histórica individual. El fenómeno de la universalización es obra, de manera especial, del *Espíritu Santo*. El Espíritu es el que "os guiará hacia toda la verdad; pues no hablará por él, sino cuanto oye hablar... Tomará de lo mío y

os lo participará" (*Juan*, 16, 13-14). El es quien acuña la historia y la fisonomía tanto de la Iglesia cuanto del creyente individual, aplicando la vida de Jesús (que él mismo ha presentado al Padre), y quien le concede la forma y la penetración de una norma que siempre vale para cada momento. No presenta siquiera una nueva Revelación; solamente abre toda la profundidad de la Revelación manifestada en plenitud y le da una dimensión nueva para el mundo: perfecta actualidad para cada momento de la Historia.

Ese recortamiento de una parte de la Historia con el objetivo de elevarla a un valor para toda la Historia, contiene en sí varios momentos que están todos enlazados con el Espíritu, pero que son distinguibles. Un primer momento se refiere a la operación del Espíritu en el propio Hijo hecho hombre, como por ejemplo se hace visible en los cuarenta días después de la Resurrección. Otro momento muestra la operación del Espíritu en cuanto refiere el Cristo así transformado a la Iglesia histórica de cada época. operación que se expresa por ejemplo en los Sacramentos, y sobre todo en la Eucaristía. Un tercer momento completa esta relación, creando las misiones eclesiásticas y personales, como aplicaciones de la vida de Cristo a toda vida eclesiástica y cristiana.

Antes de que pasemos a considerar por separado estos tres momentos, es importante determinar su unidad e implicación mutua. Si el primero y tercer momentos son preponderantemente personales (el uno en Cristo, el otro en el cristiano), el segundo, por el contrario, es preponderantemente sacramen-

tal, de modo que hay que empezar por ver cómo se entretejen ambos aspectos: si hay una orientación de lo personal de Cristo a lo personal del cristiano individual, es solamente en conexión con la forma de lo sacramental eclesiástico, aparentemente impersonal. Pero tampoco hay nada sacramental que no esté encauzado en lo personal, que no sea mediación y encuentro, movimiento con intención personal, y por tanto que no sirva de medianero a gracias personales históricas, y que no depare situaciones.

B. LOS CUARENTA DIAS

Los cuarenta días de Cristo resucitado pertenecen tanto a su tiempo terrenal cuanto a su tiempo eterno. Son un trozo de Evangelio, continuación de su trato anterior con sus discípulos, abolición redentora y amorosa de toda extrañeza y lejanía entre el aquende y el allende, intimidad renovada con ellos sobre la base de su ser histórico-temporal, en la obviedad del encuentro humano, del simple verse y oírse, comer juntos y tocarse. Todo lo que los espantados discípulos exigen al principio al "aparecido", queda apartado a un lado, con suavidad y sonriendo: "Ved mis manos y mis pies, cómo soy yo mismo. Tocadme y daos cuenta de que un fantasma no tiene carne ni huesos como veis que tengo yo" (*Lucas,* 24, 39). Y como si todo esto no bastara, el Señor continúa: "Pero como ellos se resistían a creerlo por al alegría y el asombro, les dijo: —¿Tenéis algo de comer?—. Y ellos le dieron un trozo de pescado asado: él lo

tomó a la vista de ellos y se lo comió" (24, 41-43). La misma ostentación expresiva con el incrédulo Tomás (*Juan,* 20, 24 sig.), y otra vez en la comida común en el mar de Tiberíades (*Juan,* 21, 8-14), esa misma sensorialidad en la reprensión a los Apóstoles, que ellos perciben como un soplo sensible, como si fueran tocados físicamente. En todo esto, la simultaneidad del Resucitado y de sus testigos apostólicos se manifiesta de manera inconfundible. Si Jesús no es un espíritu, sino que tiene carne y huesos que se pueden tocar, si come del mismo pescado y pan que los discípulos, entonces su tiempo tampoco es un tiempo de espíritu, una duración meramente fenoménica, fingida ante los demás, sino que es un tiempo como no cabe imaginarlo más verdadero y más auténtico. El hecho de que a la vez su tiempo sea eterno no importa nada. Sería solamente contradictorio si se partiera de que la temporalidad no es conciliable con la eternidad, y por tanto no puede ser redimida y albergada en ésta, *asumida,* en el sentido más positivo *.

Tales prejuicios se destruyen viéndole, tocándole,

* N. DEL T.: *Aufgehoben*: este término, clave de la dialéctica idealista, ha adquirido en Hegel a la vez su acuñación típica y una cierta equivocidad en su valoración (por eso H. U. v. Balthasar dice "en el sentido más positivo"): puede entenderse que la síntesis, al *asumir* tesis y antítesis, las conserva positivamente y aun las *supera*; pero en otro sentido, también puede pensarse que las *reabsorbe* y aun las *suprime*. Traducir esta palabra, pues, supone tomar una decisión, que si no viniera resuelta por el contexto implicaría una puesta en juego de opiniones personales. Por fortuna, aquí no hay dudas.

oyéndole, gustando con él y siendo tocados por él. La primera afirmación sobre el tiempo del Resucitado, afirmación que no cabe superar con ninguna otra que la complete, es que su tiempo no está vuelto de espaldas y alienado respecto al nuestro, sino que más bien está en obvia continuidad con él. Esto se hace visible en la escena de Emaús, en que el trecho andado en común y el diálogo por el camino subrayan la consecución y el entretejimiento histórico de las palabras y acontecimientos. Así como los ojos de los discípulos están "impedidos", de modo que no le reconocen, el elemento de eternidad está también ofuscado, y la escena resulta apenas distinguible de una escena de la anterior vida del Señor. Es imposible hacer consistir en un engaño este confiarse en el mismo medio, esta verdadera simultaneidad, este ir y venir de palabras y respuestas. Lo que aquí se ha de manifestar no es la relación inmutable de un "nunc stans" ["quedándose ahora"] con los momentos que se siguen en el tiempo móvil. Es ir juntos auténticamente, es una compañía, un dejarse llevar lo eterno dentro del tiempo. Se dan un efecto y un contra-efecto, un influjo y un contra-influjo. Jesús hace como si quisiera seguir adelante, pero deja que le "obliguen" a quedarse. La marcha en común y el diálogo en común se repite por último todavía cuando Jesús va con sus discípulos al Monte de los Olivos; sólo que aquí no se hablará del pasado del Reino de Dios, sino de su porvenir, y que Jesús no puede ser obligado a quedarse, sino que desaparece; propiamente, continúa el camino que empieza con los cuarenta días, entrando al tiempo de la Iglesia,

y se lleva detrás de sí a los discípulos por ese camino. El tiempo de los cuarenta días sigue siendo así auténtico tiempo, aunque ahora ya no es tiempo para la muerte, sino tiempo de Resurrección; ya no es tiempo de padecer y merecer, tiempo como carga, sino tiempo como espaciosidad espiritual y como posesión de lo "merecido", la soberanía concedida por el Padre. El tiempo de la Resurrección no puede presentarse como continuación del tiempo de padecer, porque a éste le corresponde la finitud del trecho entre nacimiento y muerte, y porque una continuación en el mismo plano le menoscabaría en la dignidad de su Pasión. Ya no es tiempo de la esclavitud, sino de la soberanía; precisamente soberanía sobre el tiempo concedido al Hijo por el Padre. Ese tiempo suyo manifiesta toda su abundancia de eternidad. De ella dispone quien en el tránsito histórico-temporal fue aquél de quien se dispuso. Por eso la vida terrena del Señor no puede valer para él mismo como pasado (aunque hasta a los discípulos debe necesariamente parecerles así), sino que está por el contrario toda ella transformada entrando en su Resurrección, elevada, eternizada, y por tanto comunicable por él como la posesión viva con la cual construirá su Iglesia.

En los cuarenta días, la Iglesia percibe que el hombre Jesús anda con otros hombres, sus discípulos, de modo tal que resplandece inmediata e ininterrumpidamente la soberanía de su ser divino, la presencia de la eternidad *en* el tiempo. Y como no es posible que la temporalidad del Resucitado se haya alterado por la Ascensión, puesto que ésta más bien

fue un signo con valor de conclusión solamente para nosotros, por tanto, esa temporalidad suya, manifestada en los cuarenta días, debe ser conservada como fundamento permanente de toda modalidad ulterior de su presencia en el tiempo, en la Iglesia y en el mundo. Tal como fue una vez y se manifestó, así es en efectividad definitiva. Por la Ascensión no se ha convertido en un extraño en nuestro mundo. Ha intercalado los cuarenta días entre la Resurrección y la Ascensión para mostrar a los suyos de manera palpable con cuánta realidad se queda con ellos "todos los días hasta el fin del mundo" (*Mat.*, 28, 20).

Sin embargo, el tiempo de esos cuarenta días no es un tiempo que descanse en sí (como el tiempo del Paraíso o el tiempo después del Juicio), pues está sirviendo para enlazar su tiempo de vida terrenal con el tiempo de la Iglesia. El Señor llena ese tiempo para "mostrárseles vivo con múltiples señales" y "hablarles de las cosas referentes al Reino de Dios" (*Hechos*, 1, 3), cosas ambas que forman una unidad inseparable. El Reino de Dios, que se manifiesta en que él está vivo, se presenta de tal modo que permite que se hagan comprensibles la historia pasada, a la luz de su vida terrena, y su vida terrena, a la luz de la historia pasada. Así se dice por un lado: "Estas son las palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: es necesario que se cumpla todo lo escrito sobre mí en la ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos. —Entonces les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras, y les dijo: —Así se ha escrito que sufra el Cristo y

resucite de entre los muertos el tercer día" (*Luc.*, 24, 44-46). Y por otro lado: "—¡Ah insensatos y lentos de corazón para creer en todo lo que hablaron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera todo eso para entrar en su gloria?—. Y, empezando por Moisés y por todos los Profetas, les explicó en todas las Escrituras lo que había sobre él". (*Luc.*, 24, 25-27). Al interpretar el sentido de la Historia en las dos direcciones, desde el cumplimiento a la promesa y desde la promesa al cumplimiento, realiza en medio de la Historia un acto que abarca y termina toda la Historia: en cuanto que el *esjatón* [ultimidad] de la Historia está presente en su centro, y desvela en un *kairós* [oportunidad] plenamente histórico el sentido de cada *kairós*. No lo hace en una superioridad que vuelva la espalda a la Historia: lo hace en un momento también histórico, en que está presente él, tanto como prueba de que vive, cuanto como declaración por sí mismo del Reino. Ciertamente, en ese momento parece *pasado* lo que ilumina: su vida terrena, que él reúne en el concepto de la Pasión. No obstante, no bastaría decir que vuelve a llamar lo pasado a la memoria, como hacen todavía los ángeles en el sepulcro (*Luc.*, 24, 6-7). Pues por presentarse a sí mismo παρέστησεν ἑαυτόν, *Hechos*, 1, 3) y también a todo el Reino en esa presencia real, él es el cumplimiento de todo pasado con su presencia aquí y ahora, haciendo a la vez presentes, en su cumplimiento, su pasado y el del Reino. Las "palabras" que pone aquí como presente (*Luc.*, 24, 44) son las

palabras de antaño, que son tanto palabra hablada como acción obrada *.

Pero esa presencialización conjunta, desveladora y cumplidora, de todo pasado, tiene que señalar hacia el *futuro* de la Iglesia, que en los cuarenta días se funda y establece definitivamente. Todas las apariciones de esos días tienen expreso sentido eclesiológico, como se hace especialmente visible en las escenas según San Juan (esas escenas que se desarrollan entre Juan y Pedro no sólo forman la desembocadura de todo el Evangelio del amor en la Iglesia y en Pedro-piedra, sino que, consideradas más de cerca, forman toda una eclesiología *in nuce*), y como también lo señalan los sermones de misión en San Mateo y San Marcos, y las instrucciones a los Apóstoles, antes descritas, en San Lucas. En cuanto tiempo de la fundación visible de la Iglesia mediante el Resucitado visible, esos cuarenta días se distinguen tanto del hecho venidero de la Pentecostés cuanto del tiempo consecutivo de la historia de la Iglesia. Frente a la Pentecostés, esos días subrayan que la

* "*Haec sunt verba,* id est, hae sunt res, quas uti locutus sum et praedixi vobis, ita jam vos re ipsa perfectas et completas videtis: res istae sunt mea passio, crucifixio, mors et resurrectio, ut sit metonymia, qua saepe verbum pro re verbo significata sumitur" (Cornelius a Lapide ad loc.). [*Estas son las palabras,* es decir, estas son las cosas que ves perfeccionadas y completadas por la realidad tal como os las dije y predije: estas cosas son mi pasión, mi crucifixión, mi muerte y mi resurrección; de modo que es una metonimia, por la cual se toma frecuentemente la palabra en lugar de la cosa significada por la palabra.]

obra venidera del Espíritu Santo parte del Hijo hecho hombre. El soplar a los Apóstoles, diciéndoles: "Recibid el Espíritu Santo" (*Juan,* 20, 22), y la instrucción, en San Lucas, con la exhortación final a esperar al Espíritu Santo (*Luc.,* 24, 44-49), muestran que la acción visible del Señor ha de ser tomada como introducción a la acción invisible del Espíritu. La instrucción de esperar al Espíritu se da ya expresamente "mediante el Espíritu Santo" (*Hechos,* 1, 2), y la infusión del Espíritu queda prometida por el Hijo todavía visible como acto suyo propio: "Y mirad, yo enviaré sobre vosotros la promesa de mi Padre" (*Luc.,* 24, 49).

El Cristo que en los cuarenta días explica su vida vivida en la tierra e introduce su vida venidera en la Iglesia, es el mismo que ha sido antes de la Pasión en la tierra: *heri-hodie* (ayer-hoy). Lo que ahora hace en público, es lo mismo que ha hecho en lo escondido durante su vida de padecimiento. De otro modo, ahora no podría explicarse a sí mismo como el que ha sido siempre. Los treinta y tres años son para los cuarenta días, como el ocultamiento para el desvelamiento, como la visión sensorial para la visión espiritual, como lo indirecto para lo directo. Estas relaciones afectan a la modalidad de la Revelación, no a la sustancia de lo revelado. También el Cristo antes de la Pasión es Dios y hombre, eterno y temporal en una persona. Su tiempo terrenal no sólo abarcaba la diferencia analógica de la duración del alma y el cuerpo, que comúnmente indicamos como diferencia entre mortal e inmortal, sino también la peculiar diferencia entre estar en el Padre y

estar en el mundo. En la tierra no ha tenido donde reclinar su cabeza, pero invisiblemente siempre está reclinado en las rodillas del Padre. En el Tabor resplandeció su eterna divinidad, escondida para todos los momentos temporales de su vida, y ante los ojos de los discípulos se hizo visible cómo siempre existía en él y le acompañaba. Y en el mismo instante, Moisés y Elías aparecieron en presencia visible, Ley y Profecía, no como agregadas casualmente, sino como acompañamiento esencial del Señor, igual que el tiempo de la promesa está presente e inmanente en el tiempo del cumplimiento, no en abstracción, sino en la realidad corpórea de las personas y los hechos que lo forman. En la vida de Cristo está latente el Antiguo Testamento, pero verdaderamente hecho a la vez presente; cada momento de su vida es algo más que él mismo: es presente de todo lo cumplido, "plenitud de los tiempos" en un sentido cualitativo, porque es tiempo elevado al nivel de la eternidad. Y por eso puede Cristo desvelar en los cuarenta días el lado de eternidad de sus propias palabras y hechos: "Estas son mis palabras que os hablé cuando todavía estaba con vosotros." Lo que revela el Señor en los cuarenta días no es otra cosa que lo que antes estaba oculto, aunque ya existente en plena realidad. Pero ocurre dentro del tiempo de los discípulos. Por haber sido antes un ser eterno temporalizado, ahora será un ser temporal eternizado.

En este lugar se sitúa la interpretación del problema teológico de los universales. Se ha dicho que la vida de Cristo es la "Idea universal" de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histó-

rica, *universale concretum et personale*. Por eso en ningún momento es un *universale ante rem*, en cuanto que la *res* es su propia historicidad y temporalidad. El es *universale in re*, sobre-tiempo en el tiempo, validez universal en el momento, necesidad en la facticidad, por lo cual en los treinta y tres años el acento está puesto en *res*, y en los cuarenta días en *universale*. Y en cuanto tal *universale in re*, se convierte, en referencia al tiempo de la promesa, en una suerte de *universale post rem*, y se convierte, en referencia al tiempo de la Iglesia y de los cristianos individuales, en un *universale ante rem*, pero nunca se pueden separar ambos del *universale in re* de la Encarnación cumplida. La *abstractio* respectiva no es otra cosa que la acción del Espíritu Santo mencionada al comienzo de este capítulo, pero que (para ser verdad; *1.ª Ep. Juan*, 2, 22) * sólo se cumple en una constante *conversio ad phantasma*, esto es, a la realidad sensible del Evangelio.

De hecho, esta consideración sobre el lugar de los cuarenta días en una teología de la Historia, debe desembocar en la idea de que ya el ejecutor de esta primera Revelación de la verdad del Hijo es el Espíritu Santo. Toda resurrección de la carne es obra suya. Y toda carne resucitada es carne que él habita, y que él ha dotado con sus propiedades. *Mortificatus quidem carne, vivificatus autem Spiritu* (*1.ª Pedro*, 3, 18); *factus est... novissimus Adam in spi-*

* "¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús sea el Cristo?..."

ritum vivificantem (*1.ª Cor.*, 15, 45) *. Por eso, en referencia a la letra que mata, "el Señor es el Espíritu" (*2.ª Cor.*, 3, 6 y 17) y en su actuación "el Señor es Espíritu" (*ibid.*, 18). El mismo Espíritu que por encargo del Padre cumplió la Encarnación del Hijo poniendo su sombra sobre la Madre, completa su obra en la Resurrección de esta carne. No la corona definitivamente, porque la carne así espiritualizada es puesta por él de nuevo en el seno de la "Mujer" (*Apoc.*, 12), convertida entretanto en Esposa espiritual y universal, en Iglesia.

C. SACRAMENTALIDAD

Después de lo dicho, el segundo grado de la universalización, el de lo sacramental, no habría de presentar ya ninguna oscuridad impenetrable. Como primer principio suyo puede establecerse que la existencia, y por tanto también la forma de duración de Cristo en la Eucaristía y los Sacramentos, por lo que a él le toca, no es otra cosa que la que tuvo en los cuarenta días. Aquí como entonces, él es el resucitado, el que vive en la eternidad del Padre, y cuyo tiempo terrenal queda explicado e implicado en su eterna duración, al acompañar a los suyos en el tiempo como el *Christus in saecula*. La nueva diferencia reside únicamente en que él, durante los cuarenta días, acompañó a los suyos en la forma manifiesta de la Revelación, mientras que luego, en el tiempo

* Puesto a morir según la carne, pero vivificado según el espíritu"... "se hizo... el último Adán en un espíritu que da la vida".

de la Iglesia, les acompaña ocultamente en la forma sacramental. Pero los cuarenta días se dieron expresamente como introducción e incoación de los días de la Iglesia. Sin embargo, la conexión y la relación son aún más estrechas. Pues mientras el Señor, antes de la Cruz, se entregaba a la visión sensorial de todo hombre, pero precisamente por eso seguía velado ante la visión espiritual, luego, después de sellarse el sepulcro, sólo es básicamente visible para los que creen en él: para los que ya creen, como los Apóstoles, o para los que él lleva a la fe con su aparición, como San Pablo. La fe es el ámbito escondiéndose en el cual es posible la aparición (pues "aparición" ahora quiere decir siempre revelación de lo divino en su humanidad). Y fe, ciertamente, como un hecho de la "Antigua y Nueva Alianza", establecido a partir de la Cruz, objetivo e inalterable; como expresión de que esta Alianza en su condición bilateral ya no está sometida a los riesgos de la infidelidad humana; fe más allá de todas las vacilaciones de los sujetos individuales que participan en ella, fe como medio perdurable, en que él puede estar presente como Resucitado sin descender padeciendo; fe como algo que en adelante es tan duradero como la Revelación, fe como respuesta confiada, necesariamente fundada por el Redentor, para su propia palabra; fe que entra a formar parte constitutiva del dogma, de la doctrina de la Iglesia, y aun de la Iglesia misma como Esposa. En este medio, de cuya infalible perduración cuida el Espíritu Santo, puede estar presente el Hijo en la manera del Sacramento.

El hecho de que la forma sacramental de existencia, por lo que toca al Señor, no sea diferente de la de los cuarenta días, significa asimismo que él entra en esa forma como el interpretador, el revelador y el otorgador de su vida terrena, en cuanto que la trae consigo, la hace presente y la representa. En ese sentido se puede hablar de una "presencia en los *Misterios*", debiendo buscarse la demanda principal de una "teología de los Misterios" en que la presencia de Cristo y su aplicación graciosa al acto sacramental esté determinada personalmente en sus cualidades por él mismo, y, ciertamente, por parte de su existencia terrena. Se saldría de los cauces aquí trazados determinar más exactamente para cada uno de los Sacramentos esa sustancia así delimitada. Sólo debe quedar en claro que la opinión de que los sacramentos no están determinados y diferenciados por sí, sino por situaciones típicas de la vida humana y eclesiástica (a las que se adapta la gracia de Cristo, pero que forman el elemento especificador de esa gracia), no deja que adquiera todo su valor la fuerza prototípica de acuñación que tiene la vida del Dios hombre. El Sacramento cristiano del Matrimonio no es una bendición sobrenatural, de carácter "neutral", sobre una "institución natural"; más bien contiene en sí el verdadero sentido y aun la verdadera sustancia del matrimonio, experimentada por Cristo como la Alianza subsistente, y ésta lleva a los hombres a esa relación, que funda y justifica todo matrimonio, entre el Señor y su Iglesia. El Sacramento de la Penitencia no es primariamente una acomodación de la gracia universal de Dios al hom-

bre que en la Iglesia ha caído en pecado: es la incorporación del creyente a una acción y una situación prototípicas en Cristo: la situación del Crucificado, que carga ante su Padre con todos los pecados del mundo y los reconoce, y que en la Resurrección presenta su "absolución" visible. Así cabría mostrar para cada Sacramento su realidad personal, histórico-temporal, que queda abierta al que los recibe, entregada y señalada para la participación. El Señor, al hacerse en el Sacramento coetáneo del creyente, le concede la posibilidad —abierta básicamente por la fe— de llegar a ser semejante a él, el que se hizo hombre. Y la gracia que él transmite no es en ningún momento separable de su Encarnación, de su relación con la Iglesia, de su historicidad. Se comprende por sí solo que su existencia en el Sacramento no se haga presente en su pasado histórico, sino *in Mysterio*. Sólo que no se debe entender el Misterio como la mera sublimación de un "contenido de eternidad" sacado de la Historia, como la supervivencia de una persona que ha actuado, después que sus actuaciones mismas han llegado a ser cosa del pasado; sino como una perdurable simultaneidad de *abstractio* y *conversio ad phantasma,* de universalidad y de concreción histórica. Así considerada, tampoco la Misa, en cuanto acción eucarística, se sale del marco de lo sacramental, aunque la presencialización aquí adquiere una nueva intensidad. No es *un* momento especial de la existencia terrena de Cristo, como en otros Sacramentos, sino toda su corporalidad, lo que aquí se aplica la Iglesia a sí misma y al individuo, tal como se cumple en modo supre-

mo en cuanto corporalidad sacrificada en la Cruz. En cuanto la nueva y eterna Alianza matrimonial entre Divinidad y Humanidad se selló sangrientamente en la Cruz con el sacrificio de amor del Unico, cuya naturaleza doble era centro y fuente del pacto mismo de alianza, en adelante ese sacrificio *uno* al Padre contuvo en sí la bifurcación: sacrificio de la Cabeza y del Cuerpo, sacrificio del Esposo y de la Esposa; esa única boda de sangre no sólo contenía por adelantado toda dedicación corporal del Señor a su Iglesia hasta el fin del mundo, sino igualmente toda dedicación con que le responda la Iglesia, que el Señor ya en la Cena había incluído en una co-celebración litúrgica de su servidumbre en la Cruz. Y cuando luego, en la Santa Misa, la Iglesia se ve dignificada por una simultaneidad corporal y verdadera con la Cabeza que se sacrifica, no sólo ocurre algo para la Iglesia, sino también plenamente algo para el Señor, algo que se puede comparar ante todo a los encuentros —¡encuentros también *para él* muy reales!— del Señor resucitado con María en el sepulcro, con los Apóstoles, con Tomás y con los demás que le conocen, o al almuerzo junto al lago.

En la comunión entre el Señor y la Iglesia brota aquí de ese modo algo como un tiempo sacramental, ante todo tiempo eucarístico, que se caracteriza porque el Señor eterno vuelve en cada momento a ser simultáneo con su Esposa, sin someterse por eso al tiempo corruptor, ni ser medido por él. Falta a ese tiempo sacramental todo carácter de negatividad y corrupción, y contiene por el contrario toda positividad que caracterice al tiempo terrenal. Lo mismo

que el tiempo terrenal cuando significa cumplimiento, este tiempo posee el elemento de la apertura que no corresponde a ningún cierre. No se puede decir que la potencia positiva de hacer que llegue a ser una realidad la presencia eucarística del Señor se oponga a una impotencia limitadora, la fuerza banal de los humores corporales que disuelven las *species* en quien las recibe. Haciéndose presente, el Señor da algo eterno (él mismo), que no vuelve a retirar en esa disolución. La apertura que no se cierra corresponde a lo fáctico, que no es reabsorbido por ningún tiempo sucesivo, y tampoco ciertamente por ninguna nueva comunión posterior, con lo que también queda dicho que no puede haber una adición puramente cuantitativa del efecto de los actos sacramentales. Todo lo más, se puede decir que el tiempo específicamente eucarístico del Señor está "limitado", en referencia al individuo, por la muerte de éste, y en referencia a la Iglesia, por el Juicio Final. Pero tampoco aquí se reabsorbe ni se retira nada, sino que solamente la forma de entrega se vuelve superflua porque el Señor ya no se debe entregar más en ese velamiento previsto para el tiempo de la Iglesia.

El tiempo de los cuarenta días y el tiempo de los Sacramentos poseen una común orientación escatológica. Ambos son, siempre diversos, regalos anticipados de la eternidad. Pero mientras que los cuarenta días adelantan la futura patentización en un cierto desvelamiento, los encuentros sacramentales señalan hacia ella con el Señor escondido. Como la Cruz es anticipo del Juicio Final, así los cuarenta

días son anticipo de la vida eterna. Y por ser a la vez la introducción visible del tiempo sacramental, le dan también la orientación escatológica. Ello a su vez es una obra especial del Espíritu Santo: igual que es el animador de la carne hacia la vida, así es también el realizador de las presencias sacramentales. No es al Padre que recibe el sacrificio, ni al Hijo que es la víctima ofrecida, ni a la Iglesia que ora y ofrece como corporación, sino al "Creator Spiritus" es a quien debe atribuirse el milagro del cumplimiento del sacrificio, de la Transustanciación (a lo cual alude expresamente su antigua *epiklesis* [sobrenombre]). Aquí, como siempre, él es el hecho subsistente, el rescatador, el que llena la forma expectante con el contenido infinito. Es el Señor de los Sacramentos, porque es a la vez como servicio y como Persona: Como Espíritu en el servicio de la Iglesia, prepara los recipientes, erige los moldes universales y valederos, y da forma, con la vida de Cristo, a estas estatuas aparentemente yertas e inanimadas. Como Espíritu que es la Persona del Amor, les insufla la vida de Cristo y las llena de toda la irrepetibilidad e historicidad del encuentro divino. Este es el segundo grado de la universalización.

D. MISION CRISTIANA Y TRADICION ECLESIASTICA

El tercer grado completa la obra de los cuarenta días y de los Sacramentos, al poner a la Iglesia y a los individuos en espíritu bajo la norma más continua de la vida del Señor. El cristiano no encuentra solamente a su Señor en la recepción de los Sacra-

mentos: vive sin interrupción de su mandato y su ley. La ley de Cristo, por un lado, le está abierta y accesible en su conjunto: puede operar con ella casi lo mismo que el hombre natural posee sus máximas universales de vida y las tiene preparadas para cada momento. El Señor lo ha permitido al incluir las antiguas leyes en el máximo mandato (*Mat.*, 22, 37) * traduciendo su formulación del Antiguo Testamento (*Deut.*, 6, 5; *Lev.*, 19, 18) a la forma del nuevo mandato: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (*Juan,* 15, 12), con lo que se transforma la ley abstracta en una ley de imitación concreta. Como tal ley concreta la entienden y anuncian los Apóstoles (*1.ª Pedro,* 2, 21; *1.ª Juan,* 3, 16; *Efes.*, 5, 1-2). El ejemplo y la imitación expresan ya que en el modelo hay siempre algo individual. Pero como el discípulo no puede elegir él mismo en la vida del Señor lo individual que ha de imitar (porque entonces se erigiría en poseedor y valorador de esa vida), le hace falta una instancia conforme mutuamente las situaciones de la vida de Cristo y las de la vida del cristiano. Esa instancia es el Espíritu. El determina cómo y hasta qué punto cada momento en cuestión tiene que situarse bajo éste o el otro aspecto que se destaca en la vida del Señor; si ahora toca obrar con el Señor o rezar con él, esconderse con el Señor o ponerse con él ante sus enemigos, dar testimonio con

* "Maestro ¿qué mandato es el mayor en la Ley?—. El le dijo: —Amarás a tu Señor con todo tu corazón... El segundo es parecido a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandatos se contiene toda la Ley de los profetas."

el Señor o callar con él, comer con el Señor o ayunar con él, regocijarse con el Señor o sufrir con él en el abandono del Padre. Nadie puede hacer a la vez lo que está contrapuesto: pero para elegir entre lo uno y lo otro, le hace falta una norma. Esta norma, en el caso del cristiano, no puede ser la propia buena intención, ni tampoco una consideración ética universal. La norma, más bien, puesto que se trata de seguir el supremo ejemplo del Dios hombre, debe ser divina ella misma, y puesto que se trata de aplicar una imitación personal, debe ser personal ella misma. Tal norma sólo puede ser el Espíritu, que en ese tercer grado aparece plenamente en su soberanía personal. Pues la obra que aquí toma en su mano y que el Hijo le cede para que le dé forma, es una obra de suprema libertad divina. A él se someten a la vez dos factores dados: la vida de Cristo y la Historia universal, y a él le incumbe administrar la infinita plenitud de sentido de la vida de Cristo en tal manera que se despliegue en la variedad de la Historia y que al mismo tiempo la Historia encuentre su sentido interno al situarse bajo esta norma. Deja al individuo su voluntad, su albedrío, su libertad; no le arrastra desde fuera, sino que actúa en el manantial interno del espíritu de la criatura, no como "otro", sino como el elevado sobre toda otredad (*de non aliud*: Cusano), con tal inmanencia que a menudo no se puede distinguir del espíritu natural. Deja a la Historia sus propias leyes inmanentes, pero la subordina, juntamente con sus leyes, a las leyes de Cristo. Emplaza a la Iglesia y a los individuos bajo esas leyes, o estructura sus situacio-

nes de tal modo que, quieran o no, son afectados y regidos por ellas. Pero también lo hace todo por manifestarles esas leyes, por hacérseles comprensibles y por lograr que se les presenten como amables.

Su obra no es arbitrariedad subjetiva, pues es el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Logos mismo. Aunque sopla donde quiere, no dice nada por sí, sino que manifiesta sólo qué es el Señor (*Juan,* 16, 13-14). Él mismo en su manifestación no es solamente espíritu subjetivo, personal, sino espíritu objetivo, más aún, absoluto, que contiene en sí todo un cosmos de verdad sobrepersonal. El es ante todo el fundador y vivificador de la Iglesia, fundada por Cristo y surgida de su humanidad sacrificada en la Cruz. El paralelo, según San Pablo, entre la Iglesia, surgiendo de Cristo, y Eva, surgiendo de Adán (que es lo único que justifica a éste para hablar de "una sola carne": *Efes.,* 5, 31-32), hace aparecer ya a la Iglesia misma como una objetivación de Cristo. En su estructura esencial todo está conformado por su más íntimo espíritu. Ella encarna el sentido de que Cristo haya venido, haya existido y haya sido como fue. Con sus organismos e instrumentos es una fiel copia de su humanidad, una naturaleza en que él se reconoce a sí mismo, y a la cual puede él adherirse, abandonando padre y madre, para hacerse *una sola carne*. Esa carne, esa Esposa, le es deparada mediante el Espíritu Santo. No sólo es un molde formal, dentro del cual tengan lugar las conformaciones e inspiraciones del Espíritu frente al individuo: es, con su inquebrantable fe, algo así como la conciencia conjunta de todos los creyentes, que si bien no puede existir fue-

ra de las personas individuales y separada de éstas, sin embargo no se identifica con los individuos ni resulta de su adición *. En la conciencia individual existe un punto donde el *sentire cum Ecclesia* pasa al *sentire Ecclesiae,* que por su parte no es adecuadamente separable del *sentire Spiritus Sancti.* Igualmente queda asegurado, sin especulación, que el *sentire cum Spiritu Sancto* no se da nunca fuera o al margen del *sentire cum Ecclesia,* ni por tanto pasando de largo ante el *sentire Ecclesiae.* Esta es la norma común subjetiva, y por tanto la regla que trasciende al sujeto individual en la universalización de la vida de Jesús mediante el Espíritu Santo. Ahora bien, pertenecen a la Iglesia los organismos que toman parte en esa normación: la condición básica de los estados (estado mundano y estado divino) y de las funciones (pueblo seglar y jerarquía), los sacramentos, la catequesis, y los organismos de la Escritura y de la Tradición, que están al servicio de la verdad evangélica. La Escritura es Logos que por el Espíritu se ha objetivado y hecho norma para todos los tiempos, en la conexión integral de su Encarnación. Según Orígenes, es cuerpo del Hijo divino, *en cuanto* éste es Logos, verdad de la Palabra. Un "cuerpo", formado por el Espíritu Santo como el primer "oyente de la Palabra". Tal como el Espíritu ha "percibido" la Palabra, con esa for-

* No es posible aquí penetrar más en esta difícil cuestión. Cfr. Eugen Biser: *Erkenne dich in Mir: Von der Kirche als dem Leib der Wahrheit* (Reconócete en mí: De la Iglesia como cuerpo de la verdad). Editorial Johannes, Einsiedeln, 1955.

ma, con ese relieve, con esa acentuación la he hecho que se mostrara en la Escritura para la Iglesia. Y como lo que él oyó en verdad es infinitamente más rico y profundo que lo que puede abarcar un cuerpo hecho de letras, por eso, en cuanto Espíritu, se encargó también de interpretar a su vez para la Iglesia lo que había oído: en la *Tradición* eclesiástica. Esta es la intérprete de lo que se ha dicho en la Revelación (porque la letra, por naturaleza, no es lo mismo que el Espíritu, y lo explicitado sigue siendo necesariamente un fragmento: *Juan,* 20, 30; 21, 25). pero va siendo llevado a salir a la luz de la fe consciente, con iluminaciones siempre renovadas, en la meditación de la Iglesia dirigida por el Espíritu Santo. La continuidad última de esa exposición no reside en la conciencia humana de los creyentes o de la Iglesia: reside en el Espíritu Santo. Y lo que es para él continuidad, frecuentemente suele aparecer a los hombres como algo que va incomprensiblemente a saltos. No sólo no está el Espíritu ligado a ningún nivel alcanzado ni a ninguna interpretación de una verdad: no sólo puede desbordarse en una violencia soberana, que a primera vista quizá semeja una ruptura de todos los diques y sólo con posterioridad se reconoce como la ordenación de una continuidad dispuesta de otro modo y mucho más profunda: sino que también, en una especie de *generatio equivoca,* puede desarrollar misterios aparentemente nuevos a partir de la profundidad de la Revelación que tuvo lugar en Cristo, misterios que ciertamente existen en ella, pero que hasta entonces nadie había observado ni supuesto ni considerado posibles. Al hacer esto, no

dejará nunca de señalar también el lugar donde estas cosas "nuevas" se enlazan con las antiguas, el cráter de que han brotado, las letras de que son interpretación. Pero no tolerará que —en nombre de la Tradición— se reduzca lo nuevo, lo reciente en la historia de la Iglesia, a lo antiguo, a lo que "sin más se sabía desde siempre", aunque sólo sea con conciencia implícita. La auténtica tradición de la Iglesia sólo de modo muy condicional puede ser comparada (como gustó de hacer el modernismo) al fenómeno orgánico o psíquico del despliegue de lo implícito en explícito: incluso, sería sin duda un extravío aplicar la categoría de lo "subconsciente" o "inconsciente" psíquico al proceso sobrenatural. Mejor se dirá que a la Iglesia le ha sido confiado el *depositum fidei* y que el Espíritu Santo se cuida de hacerle accesible en cada momento suficientemente el sentido esencial de la Revelación, para presentar a los hombres la verdad de Dios "sin falsificar" (*2.ª Cor.*, 4, 2). Las nuevas verdades que emergen no pueden contradecir nunca a las antiguas, pero en cada momento el Espíritu puede soplar donde quiere, y en cada momento puede sacar a la luz lados completamente nuevos de la Revelación divina. Es totalmente insostenible la interpretación de que con el "progreso del dogma" se haga cada vez más estrecho el campo de la verdad divina todavía por investigar, y cada vez más limitado el terreno de juego que todavía le queda libre al pensamiento creyente, como si el progreso consistiera en que, después de fijar los perfiles más importantes, hubiera que realizar un trabajo menudo cada vez más detallado, hasta que por fin —¿un poco an-

tes del Juicio Final?— se irguiera terminado el edificio de la doctrina "concluida", "dogmatizada" por todos sus lados. Cabe decir que la verdad es lo contrario exactamente de esta imagen infiel. El Espíritu se burla de toda delimitación por parte de los hombres. Lo propio de él es inundar a los verdaderamente pobres y necesitados con una abundancia de la verdad consoladora que quite de tal modo el aliento, y crezca tan constantemente, que la idea de "conclusión", si se les ocurriera, sólo les parecería risible y blasfema. La introducción "en todas las profundidades de la Divinidad" ocurre del modo descrito por San Pablo: como subyugamiento por algo nunca visto, nunca oído y nunca sentido (*1.ª Cor.*, 2, 9-10), mientras que según él toda sabiduría que pretenda saber queda convicta de ser un no-saber (*1.ª Cor.*, 8, 2). El saber eclesiástico y dogmático no constituye aquí una excepción. Se somete a la misma paradoja de toda verdad cristiana: que el contenido otorgado excede en cada momento a la forma del recipiente, hasta ser algo infinito. Lo mismo que el cumplimiento del Nuevo Testamento estaba ya contenido como promesa en las formas del Antiguo Testamento, y sin embargo se escandalizaron de él todos los que no estaban dispuestos a dejarse llevar hacia lo nuevo, más allá de todo lo que hasta entonces habían entendido, supuesto y deseado, igualmente, por analogía, en la Iglesia todo creyente debe estar dispuesto a dar el salto desde lo antiguo y lo habitual hacia lo que en cada momento es esencialmente nuevo —lo que en el origen del Evangelio es *metánoia* [conversión]— para ser obediente al Espíritu Santo: para

establecer la continuidad entrando en el Espíritu, sin hacer de ella una categoría meramente inmanente al mundo: para no pensar teológicamente como si de premisas dadas y aseguradas se sacaran determinadas conclusiones automáticas, sino dando todos los pasos del pensamiento en obediencia y seguimiento básicos al Espíritu vivo de Jesucristo. No por eso se atropellan de ningún modo las leyes de la lógica: por el contrario, toda lógica de un terreno especial de objetos se orienta en definitiva según la ontología del terreno respectivo y lleva marcado el cuño de su estructura especial. Las "conclusiones" auténticas son primariamente regalos del Espíritu Santo a la Iglesia, aperturas de nuevas riquezas, hasta entonces inobservadas, procedentes de la abundancia del Logos hecho hombre, "en quien se encuentran *escondidos* todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" (*Col.*, 2, 3). Evidentemente ocurre así en el despliegue de los misterios mariológicos, que una vez que se hacen visibles, es bien cierto que forman una conexión admirable, pero de los cuales difícilmente se puede decir que quepa derivarlos unos de otros como deducciones corrientes. De una verdad a las demás, se tiende el puente con esa osadía que exigen el existir y el ser de los misterios de salvación, reconociéndose que sólo el Espíritu de Dios pudo descubrirlos y construirlos. El producir asombro es aquí condición interna de la verdad, que es lo contrario de todo lo obvio y de toda evidencia innocua. La Mariología resulta quizá el supremo ejemplo de lo que es la explicación de la vida del Señor por parte del Espíritu Santo: el despliegue necesario, por parte de la

Tercera Persona, de una parte de la Revelación divina que necesariamente queda mantenida en penumbra por la Segunda Persona.

Las sorpresas y regalos del Espíritu a la Iglesia consistirán sobre todo en la manifestación de aquella verdad que para una época —e igualmente, para una época de la Iglesia— tenga importancia básica. El Espíritu da la palabra clave y la solución a las preguntas candentes de la época: nunca en forma de una expresión abstracta (para elaborar tal cosa ya están ahí los hombres), sino casi siempre bajo la figura de una nueva misión concreta, sobrenatural, con la producción de un Santo, que haga vivir para una época el mensaje del Cielo, la interpretación correspondiente del Evangelio, el acceso concedido a esa época para entrar a la verdad de Cristo, propia de toda época. ¿De qué otro modo puede ser interpretada la vida sino mediante vida? Los Santos son la tradición más viva, ésa misma también que siempre está indicada en la Escritura cuando se habla del despliegue de las riquezas de Cristo, de la aplicación de su norma a la Historia. Las misiones de los Santos son respuestas de arriba a las preguntas de abajo, de tal modo que no es raro que empiecen por producir un efecto como de algo incomprensible, como signos a los que hay que oponerse en nombre de todo lo sensato, hasta que se presenta la "prueba de la fuerza". Pruebas tales fueron San Bernardo, San Francisco, San Ignacio, Santa Teresa: todos ellos como montañas escupiendo fuego, que lanzan continuamente lava candente desde la hondura más profunda de la Revelación, y a pesar de toda tradición horizontal demues-

tran incontrastablemente la presencia vertical del *Kyrios* vivo [el Señor], ahora y hoy.

Todas estas normas concretas en que el Espíritu expone a la Iglesia la Palabra de Dios, están sometidas a variados azares y peligros: resistencias en los propios elegidos, resistencias en su circunstancia, que obstaculiza su misión, resistencias, por fin, en la Iglesia, que no escucha su mensaje o lo escucha sólo con desconfianza. Por eso tales normas del Espíritu nunca pueden ser aplicadas independientemente de esas normas "más formales" que son la Escritura, la Tradición y la función de enseñanza y pastoral. Deben dejarse medir por éstas y no eludirán tal juicio si tienen el Espíritu de Dios; pues éste es un Espíritu de Iglesia. Pero con todo, sigue siendo verdad que las normas formales existen en obsequio a las normas vividas de la santidad. Y todo lo que se establece para examinar y juzgar la santidad en la Iglesia, debe tener conciencia de que en todo caso sólo puede serlo en el Espíritu Santo, el cual, como Espíritu de Cristo, es siempre un Espíritu de humildad. Con la misma humildad con que el individuo debe dejarse orientar por la función eclesiástica, ésta debe dejarse orientar a su vez por el Espíritu de Cristo, que refulge en la santidad de la Iglesia. Porque no serán los dignatarios los que se sienten con Cristo a juzgar en el día del Juicio Final, sino los santos. Pero como el mismo Espíritu Santo produce tanto la santidad subjetiva cuanto la objetiva, ambas están mutuamente implicadas, y sólo un espíritu de división podría intentar sembrar desconfianzas entre ellas o afirmar su inconciliabilidad.

4

LA HISTORIA BAJO LA NORMA DE CRISTO

A. CRISTO COMO REY

Todo lo desarrollado hasta ahora se refería al centro teológico de la Historia universal: Jesucristo, el Dios hecho hombre. Se le describió en su historicidad propia, en el movimiento que incorpora la restante Historia como presupuesto de su propia historicidad, y por fin, en su propiedad de dar norma a la restante Historia. Sólo después de aclararse esto puede hablarse fecundamente de la Historia que recibe de él su norma, y es juzgada y orientada por él.

La Historia, en cuanto está bajo el Juez, aparece como un sujeto que se contrapone a éste: como el sujeto individual, personal, como el sujeto general de la Iglesia, y, en fin, como la Historia universal en su conjunto. Pero ya por lo dicho antes se echa de ver que nunca puede darse una adecuada separación y contraposición. El creyente *en cuanto* creyente, y la Iglesia *en cuanto* Iglesia, viven de la vida de su Señor. Fe, esperanza y amor son la vida de Cristo, del que se hizo hombre en sus miembros; la Iglesia como conjunto no se le contrapone como "otro" sujeto, sino que es su cuerpo y está vivificada y regida por su espíritu. Por eso, la Historia universal de la Humanidad, cuya esencia está alterada en su totalidad por la unión hipostática, tampoco se puede con-

traponer a Cristo en una independencia definitiva: sólo obtiene su justificación última y su sentido último por estar en el territorio de vida y soberanía de Cristo, el que posee "todo poder en el cielo y en la tierra" (*Mat.*, 28, 20), "esperando a que sus enemigos sean puestos como escabel bajo sus pies" (*Hebr.*, 10, 13 [con cita de *Salmo 110*, 1]).

Sin embargo, esa última plenitud de sentido de la Historia en Cristo no puede entenderse como si los seres naturales prescindieran de un *eidos* propio inmanente y sólo lo poseyeran en Cristo. Sin admitir una esencialidad inmanente, otorgada desde la Creación sin poder perderse, tanto en el hombre individual cuanto en la Historia universal en su desarrollo y evolución temporal, no se podría tampoco sostener que Dios se hubiera hecho verdaderamente hombre e Historia. La definición esencial del hombre no es que sea un miembro de Jesucristo, ni la de la Historia universal es que (veladamente) coincida con la historia del Reino de Dios. Sólo si se considera previamente que en las criaturas hay un *eidos* * auténtico, entonces el descenso de Dios al plano de las criaturas significa esa *kenosis* tal como se describe **, y sólo así Dios eleva consigo, sin rebajarse y sin destruirlo, ese *eidos* hacia el ocultamiento de la vida eterna. Mejor dicho: no puede ser de otro modo (porque el Hijo nunca quiere sustituir al Padre sino

* N. DEL T.: Puede entenderse *eidos* en sentido de *forma sustancial*, o *tipo específico*, o carácter distintivo de un grupo de seres.

** N. DEL T.: Recuérdese lo dicho sobre la *Kenosis* al comienzo del libro (nota al pie de la pág. 22).

que quiere que en todo le domine a él y a su obra), porque las íntimas nupcias del Hijo con la Humanidad redimida y la creación de su peculiaridad distintiva sólo así pueden llegar a su suprema validez.

El hijo del Rey, que, anunciado y preparado por muchos servidores y mensajeros (*Mat.*, 21, 33 sig.), aparece por fin, tiene que presentarse, respondiendo a su estirpe real, en su aspecto y conducta, de modo completamente diverso a sus precursores. Un rey no necesita "guardar las distancias" a su alrededor: lleva consigo la distancia y la impone. Se conduce de modo totalmente diverso que sus funcionarios; tiene una manera remisa y a la vez graciosa de confiar a éstos la función de su competencia y hacer él mismo sólo aquello que es: lo real. Los filósofos cristianos de la cultura, los protestantes sobre todo, se han quemado las pestañas por encontrar bajo las palabras de Jesús, algo, por pequeño que fuera, no ya que confirmara expresamente el dominio de la cultura, de la filosofía natural, de la ética y la estética, sino que al menos lo rozara con una mirada que cupiera considerar como benévola. Ni una vez ocurre así. No entra en las actividades que se desarrollan sin él: el tiempo que pasa el Altísimo con sus criaturas es el tiempo más precioso y más santo, que no se puede pasar sino en disposición y ánimo festivos (*Mat.*, 9, 14 sig.). La plenitud de la Historia, el gran milagro hacia el cual ésta ha mirado siempre en todos sus cálculos y afanes, ahora está ahí y sólo puede tenerse a sí mismo como contenido, sin que le estorbe que se den importancia a sí mismos los arreglos de circunstancias, los tinglados erigidos,

la laboriosidad concentrada y el propagandismo que en todo el mundo anuncia su consolidación.

El acto de lo inconmovible, el milagro en el centro, depende sólo de la aparición del Hijo y de su naturaleza de Rey. Nadie puede decir cómo se comportará. El mismo es su propio protocolo. En su hacer y permitir, es un rey en cada pulgada: por eso sus pensamientos y acciones son incalculables para todos los demás. Pero en cuanto existen, tienen poder de acuñar y conformar. Insertan a los individuos en la relación con la unicidad del Rey. Aunque el rey es rey de todos si su visita es para todos, y todos están alineados para verle y recibirle, a ese individuo único le ha dirigido el Rey la palabra, le ha invitado, le ha señalado, y en ese único se sienten todos interpelados y se gozan todos. Uno o unos son elegidos para asumir algo de la luz de la *irrepetibilidad* esencial que pertenece a la naturaleza de la gracia del Rey, y para participar en ella en cierta medida como individuos, en nombre de todo lo natural y mediando entre la irrepetibilidad del Rey y la repetición del pueblo. Esa representación que ostentan de lo universal no deja pasar por alto que son hombres corrientes "por su casa", con un *eidos* corriente, inmanente al mundo: Simón, hijo de Jonás; Juan, hijo de Alfeo. El hecho de que el destello de la irrepetibilidad caiga sobre ellos y, trastornando el valor de su *eidos,* lo eleve al imperio de la irrepetibilidad que es cumplimiento de todo, solamente radica en el hecho de que hayan sido libremente elegidos. Pero no se trata de que, anticipando esa elección y poseyéndola previamente en su contenido, se entienda el

eidos de los elegidos (y, en definitiva, todos están elegidos en algún punto, individuos y pueblos) como conformado y determinado desde el principio con referencia a su elección (y, por tanto, por parte de ella) *.

B. LA TENSIÓN EN EL EIDOS Y LOS ESTADOS ECLESIÁSTICOS

Ascendiendo sobre la divinidad de la Cabeza, quedan elevados los miembros en su condición de criaturas: "El que viene de arriba está sobre todos. El que viene de la tierra es de la tierra y habla de la tierra. El que viene del cielo está sobre todos: lo que ha visto y ha oído, lo atestigua" (*Juan,* 3, 31-32). Pero lo que se eleva "desde abajo" del hombre y la Historia tiene que someterse a ese testimonio y dejar tensar su *eidos* hasta la trascendencia de la Cabeza. Por eso se produce lo que ya se indicó en la Introducción: una *transición en el mismo eidos.* Este puede ser o bien *eidos* en el sentido del mundo con una referencia al otorgamiento conclusivo de sentido en Cristo, o bien puede ser (en los elegidos para ello por Cristo) un *eidos* que se transforma eleván-

* Esto vale a pesar de la afirmación anterior de que la creación misma (y con ella, no sólo la predestinación para la elección, sino el contenido esencial de los elegidos) está codeterminada por el mérito de la Pasión del Redentor. Si se saltan los grados del contenido propio de lo creado, entonces todo se disuelve en un *pan-cristismo,* que rebaja el acontecimiento de gracia de la Encarnación de Dios a un proceso gnóstico en el cosmos.

dose hacia Cristo en la irrepetibilidad. Esta violenta tensión que domina el *eidos* del mundo y que sólo se resolverá en el Reino del Cielo llegado a su cumplimiento, no puede ser resuelta, hasta el punto de que necesariamente debe presentarse como estructura en la visibilidad de la Iglesia de Cristo: como modo cristiano de "estado en Cristo" y como modo cristiano de "estado en el mundo". Ambos estados están íntimamente compenetrados; ambos existen uno para otro y uno con otro, abarcándose en el amor a Cristo uno a otro en su concesión de sentido; pero a pesar de todo no se identifican. Su relación mutua sólo se ha de indicar aquí en cuanto lo requiere incondicionalmente una teología de la Historia. La existencia cristiana e histórica puede interpretarse teológicamente según dos polos: o como existencia habiendo sido elegido, que entrega su *eidos* en la transformadora adaptación de Cristo, para volverlo a recibir desde ahí como misión y encargo en el Reino de Dios en el mundo: o como existencia que verifica su *eidos* de criatura, pero lo deja estar referido a la elevación y cumplimiento en Cristo. Estas dos formas de existencia, que hacen visible la tensión de naturaleza y sobrenaturaleza, pero que también incrustan la Cruz misma en la estructura de la Iglesia, no han de partir la unidad de la existencia cristiana en fe, amor y esperanza. Y lo mismo que la sobrenaturaleza está representada en la esencia de uno de estos estados, también su espíritu y su forma interior deben estructurar el "estado del mundo" (*1.ª Cor.*, 7, 29-31). En esa comunión del Espíritu comulgan también necesariamente las formas exterio-

res de estado: se someten a la ley funcional de San Pablo de los "miembros" que, por ser personas los miembros, participa también siempre en la ley del amor del Rey en sus nupcias. Sólo con esta presuposición pueden ahora ser descritos ambos aspectos.

C. EIDOS EN LA TRASCENDENCIA. EL ESTADO DIVINO

Ante todo, está el aspecto trascendente, que se expresa en el acto básico cristiano de fe, amor y esperanza, y que tiene su representación en el "estado en Cristo" eclesiástico. Aquí la naturaleza humana está tocada por el favor del Irrepetible: liberada de la carga del pecado, pero también de la sujeción, que determina el pecado, a la órbita de nacimiento y muerte: liberada entrando en las ligaduras de la imitación, como esposa y como discípulo en el unificador misterio de Cristo, de la Cruz y la Resurrección. El afectado por esa elección (en general o en particular) resulta que tiene que someter su forma de existencia a la de Cristo. Igual que ha vivido Cristo en el mundo: abierto, confiado, sin cuidados ni planes, sin anticiparse a aferrar la voluntad del Padre, sino más bien creyendo, esperando, amando a Dios y a los hombres; así debe caminar el discípulo tras sus huellas. Debe estar en el tiempo y no elevarse por encima del tiempo: con docilidad tratar de entender los signos del tiempo y el mensaje que domina en él, sin querer acuñar titánicamente en el tiempo su propio sentido, inventado por él mismo: salir al encuentro del contenido y el significado de su vida, y precisa-

mente, de su tiempo como otorgado siempre en cada momento por Dios, sin el intento de apoderarse prometeicamente de él: saber que la actitud básica en que brota un sentido en general, y se convierte en acontecer, es la apertura del hombre hacia Dios: la fe y la oración. Sólo a tal proceder se le comunica una misión; y la gracia de misión es el contenido de sentido del "ahora" histórico, siempre agotador, siempre rebosante. Por medio de esa apertura puede seguir vivo un cristiano. No quedará taponado, para recibir la verdad siempre nueva de Dios, por esquemas y prejuicios espirituales y mundanos, que proceden de ayer y que por lo mismo que ayer estaban justificados, no vuelven a repetirse y no alcanzan para hoy. Igual que el Hijo se comporta ante la voluntad del Padre en cierto modo como concibiendo femeninamente, así ocurre con la Iglesia y el cristiano respecto a la vida del Hijo. El verter esta "semilla de Dios" (*1.ª Juan*, 3, 9) en el vientre del mundo es pasar a la más íntima morada de la Historia. Sin embargo, creación y concepción se cumplen siempre en abandono último y renunciando a toda comprensión. La pérdida de todo cálculo es parte esencial de esa "plenitud del tiempo". Por eso el "desbordamiento", el "exceso" y el "sobreabundar" (περισσεύειν) son términos fundamentales en la teología de San Pablo. Precisamente en el centro de la razón masculina, que proyecta su obra en espontaneidad y creatividad, domina ocultamente un misterio femenino, que también la sabiduría mundana ha presentido como el *daimon*, la musa, el espíritu divino en el corazón más escondido; el espíritu humano sólo puede regir fuera de su

soberanía cuando es siervo hacia dentro, y ese servicio amargo y humillante es a la vez su nobleza y su suprema alegría: en el núcleo de la razón cotidiana con su carga tiene su ser el misterio de la Esposa (Karl Spitteler lo ha sabido con la mayor profundidad). En el dominio de la Naturaleza, este misterio aparece sobre todo como un privilegio del artista, que no hay que tomar en serio; sólo la sobrenaturaleza lo ha llevado a plenitud cuando dio la unificación "corporal" de la Humanidad con el Dios presente, del modo más inconcebible, en las categorías del Eros, como plenitud de lo que el *Cantar de los Cantares* había poetizado antes: existencia como ser esposa. La Iglesia y el alma, que reciben la semilla de la palabra y del sentido, sólo la pueden aguardar con apertura y disposición de mujer, que no se resiste, no se cierra, no se convulsiona, no pretende ninguna compensación del hombre, sino que sólo se entrega en la tiniebla, y en la tiniebla concibe, sin saber qué y cuánto ha concebido y trae al mundo. Este no saber, que está formado a imitación del no querer saber del Hijo y que es una gracia especial de su Encarnación, es el supuesto previo de todo lo que merece ser llamado *gnosis* cristiana en la fe.

La mujer procede del hombre, y la mujer en el matrimonio es formada y estructurada en definitiva por el hombre. Por lo que él le da, se hace ella madre, y su cuerpo y espíritu maduran desde dentro hacia lo que él ha de ser. Para él, ella es cuerpo y vientre más físico y cobijador, pero él la cobija a ella como un vientre espiritual: en éste habita y crece la forma esencial de ella. El cristiano y la Igle-

sia alcanzan su *eidos,* que reside en el esposo Cristo, en cuanto que reciben en sí la voluntad del Padre, la semilla de su Palabra hecha hombre: la semilla de la gracia, que siempre es a la vez semilla de la misión y por lo tanto semilla de la formación y el despliegue. Sólo en la misión madura el momento que alcanza la plena proporción (cristológica) entre lo requerido y lo hecho —por la gracia de la creencia vivida— y con ello supera toda tragedia, que el hombre histórico no puede imaginarse entonces sino como fisura entre idealidad y realidad. La correspondencia, otorgada al hombre y sin embargo realizada por él, respecto a la voluntad divina en la Historia universal, es el núcleo entitativo y operativo de la Historia universal.

Esto, tan escondido, no queda sin manifestación visible. Cuanto más intenta el hombre sustituir su *eidos* de gracia o mezclarlo con un *eidos* hallado por él mismo, más débil, más pálido y más aniquilado queda lo que adquiere forma de su vida. Cuanto menos deriva la forma mundana de la forma básica de Jesucristo, más es "madera, heno y paja", que cae al fuego del Juicio escatológico (*1.ª Cor.,* 3, 12-13). Cuanto más entregado está el hombre ante Dios, por el contrario, menos se anticipa a sí mismo, o dicho de otro modo, cuanto más *temporalmente* vive, más válidas formas hace madurar su existencia; formas que, en plenitud y fuerza simbólica, sobrepujan a todo lo que hubiera podido surgir por propia conformación y propio despliegue. Así, en el ámbito de la Historia, no hay nada que hable con mayor validez que la situación de la vida de María: el encuentro con

el ángel, el apuro con José, el nacimiento, la huida, la vida oculta, la despedida del Hijo, Caná, las repulsas, la Cruz y el descendimiento, Pascua y Pentecostés, la vida oculta con Juan. Cada una de esas situaciones (y el gran silencio dejado en blanco forma parte de la imagen) es la más cumplida Historia. Nada de eso hubiera sido considerado posible con anterioridad por María, nada había sido anticipable ni aun en pensamiento, nada fue procurado y deparado secreta o inconscientemente. Todas las imágenes son puro regalo de lo alto, y sólo en cuanto tales, son plenísimo y personalísimo cumplimiento de la vida de ella. Su misión no era otra que la entrega entera, el abandonarse sin residuo. Pero ese ofrecimiento suyo es transformado, como una materia preciosa, en una forma insospechada.

En la entrega mariánica, que aquí se ha señalado sólo como el caso supremo de toda actitud cristiana y humana ante Dios, no hay ninguna pasividad ni resignación. Por el contrario, requiere todas las fuerzas activas humanas: el esfuerzo por mantener alejado todo lo que pudiera turbar la pura acepción del mensaje y la sustancia divinos. Quien soporta esto hasta el final, es el verdadero vencedor. De "permanecer" habla Juan incesantemente (5, 38; 6, 57; 8, 31, 35; 15, 4-5, 6, 9, 10, 16, 21; 22, *1.ª Juan,* 2; 6, 17, 24; 4, 12, 13, 15 y 16). Un "permanecer" en paciencia, que no se conmueve por la impaciencia de querer obrar o padecer, o por lo insoportable de la marcha del mundo, sino que más bien es sólo elevado, fortalecido y acerado por la impaciencia del aguardar, del "¡Ven pronto!" (*Apoc.,* 22, 17), un "per-

manecer" que incluye en sí todas las auténticas fuerzas conformadoras del hombre; la productividad, la capacidad inventiva, la genialidad técnica y artística. Sólo por la constante presión de este permanecer y del aguardar escatológico, adquieren las formas humanas su cuño y su contorno. Sólo la presencia de lo único necesario puede justificar y reparar la dispersión del destino en lo múltiple que nos preocupa. Por eso tal ordenación, que debe reinar en toda vida de fe, debe presentarse también en la Iglesia en forma de estado. Los que rezan y renuncian en el silencio y la altura son, como Reinhold Schneider supo hacer creíble, las columnas sostenedoras de todo acontecer histórico. Toman parte en la irrepetibilidad de Cristo, en la libertad incontenible, no reducible a utilidad, salvaje y suelta, de la nobleza venida de arriba; de la primera nobleza que justifica a toda otra, y también de la última, que permanece en nuestro tiempo innoble. No obstante, el cristiano que renuncia tiende la mano al cristiano que da forma al mundo; pues, rezando o actuando, el cristiano está enviado con Cristo al mundo, y en camino. Esto le distingue radicalmente del místico y del monje de las religiones asiáticas, desviados de la Historia.

El anhelo escatológico se convertiría en "ociosidad" (*2.ª Tes.*, 3, 11) si no sometiera a él la entera capacidad de trabajo del hombre, todos los planes y proyectos humanos (*1.ª Tes.*, 4, 11; *2.ª Tes.*, 3, 12); igual que la "mística pasiva" se hace quietismo si no se acredita en la acción; más aún, tomando las fuerzas activas al servicio de la entrega pasiva. Entre la cumbre de la historicidad, que en el reino de Cristo

está por encima de todas las situaciones humanas, y su base, que despliega la abundancia de estas situaciones junto con sus presupuestos históricos, sociológicos y psicológicos, se extiende necesariamente un medio continuo. La Ley de la Encarnación exige que el sentido de la Historia no le sea estampado desde fuera y desde arriba —y un "desde fuera y desde arriba" semejante sería también el hecho cristológico si se tomara aisladamente—, sino en la ligazón de destino de Dios con el sentido interno de orientación de la Historia. Por eso hay que bosquejar ahora este sentido inmanente de la Historia, que procede de la Naturaleza creada y es inseparable de ella, para situarse luego en unidad con la estructura del sentido sobrenatural.

D. EIDOS EN LA INMANENCIA. EL ESTADO MUNDANO. PROGRESO VERTICAL Y HORIZONTAL

La estructura esencial del existir humano fue descrita por Platón en una tensión entre fondo eterno y "primer plano" temporal, de tal modo que la aparición temporal de la existencia supone un extrañamiento respecto al origen, un olvido del fondo, pero en cambio el transcurso de la existencia ha de contener una interiorización y un ahelo creciente hacia ese fondo. Aristóteles hizo a la vez más profunda e innocua esta descripción mítico-histórica del ser, al incluirla en la estructura de tensión de *dynamis* [potencia] y *enérgeia* [acto]. Ambos planteamientos muestran que no se da una interpretación de la exis-

tencia sin el concepto del progreso, en el cual Platón antepone al progresar terrenal un originario egresamiento trágico desde la patria solariega celeste, pero pierde para ello la "evolución" natural, mientras que Aristóteles, al contrario, conserva en la realización salida a la luz la evolución de la tensión enrollada de lo posible, pero para eso deja caer la problematicidad del punto de partida.

La figura histórico-temporal del hombre no se ha logrado interpretar de otra manera que con aplicación de estas categorías; incluso las interpretaciones más antiprogresistas, para describir lo que los griegos y luego los idealistas enfocaron como un "proceso" de realización, lo tienen que designar de modo abreviado y radicalizado como un "salto", una "decisión": desde el reino de lo posible ("estético") al reino de lo real ("ético") —según Kierkegaard—; desde el reino de lo inauténtico, del olvido (platónico) del ser a la autenticidad de la apertura al ser —según Heidegger—. Siempre hay un paso, un caminar; el "sentido" (*Sinn*) consiste en "viajar", "tender hacia", "caminar" (la antigua palabra germánica *sinnan*), así como el tiempo corre "en el *sentido* de las agujas del reloj". Sólo en viaje (*Fährt*) se experimenta (*er-fährt*). La misma raíz indoeuropea *sent* da lugar al latín *sentire* (que era "rastrear") y al camino rastreado, *sentier, sendero*. La cuestión es sólo: ¿qué es ese sentido que se experimenta? El recorrido es finito; ¿lo es también el correr hacia la muerte? Y si el sentido debiera ser infinito (y lo debe ser realmente) ¿cómo puede entonces contener en sí el recorrido finito? El sentido puesto en el transcurso temporal sigue siendo problemá-

tico en definitiva, tanto para los individuos como para la Historia. Si ese transcurso se concreta aristotélicamente en evolución —igual que se desenrolla un resorte tenso y muestra así su fuerza y la pone en juego—, entonces lo problemático se presenta aún de otra manera: La realización es indiscutiblemente *sentido* (por ejemplo, el abrirse de la flor desde la raíz, y del fruto desde la flor), pero en lo realizado hay a la vez una pérdida de potencial de lo que ya se ha distendido, agotándose hacia la muerte; tanto si es el individuo como un pueblo o una cultura.

Esta problematicidad del progreso no dejó que antes del Cristianismo se desarrollara una interpretación de la Historia que se atreviera a entender el transcurso temporal unívocamente bajo esta categoría. Más bien, la relación radical, según Platón, del hundimiento y del reacercamiento al origen (celestial), es una secuela filosófica de las penetrantes interpretaciones mítico-político-religiosas de la existencia en las culturas superiores primitivas. Verticalmente desde arriba —en la alianza establecida con el Dios del pueblo, en el encuentro de Dios con el soberano del pueblo— baja la salvación; con ella se logra escapar a las garras del destino, de la materia, del reino de la muerte, y (por cualquier procedimiento, aunque sea mágico y dudoso) se logra asegurar un derecho a sentarse en el imperio de la luz. Este progreso de la tierra al cielo, desde el sometimiento a la muerte hasta un parentesco con los dioses, esta forma erecta del hombre (como los pueblos antiguos lo observaron emocionadamente), que se vuelve desde la horizontalidad de lo animal elevándose al cielo: ésta es la

experiencia básica de las culturas superiores en los dos o tres milenios anteriores a Cristo. Las victorias y logros terrenales quedan señalados en las estelas sólo como confirmaciones del favor divino.

En esa época de apertura, sencillamente decisiva para la Humanidad en su transcurso natural (Jaspers la llama por eso la "época eje" de la Historia universal: todo lo anterior queda reunido *bajo* el horizonte de esa apertura, y todo lo sucesivo es sólo consecuencia de ella), se inscribe la experiencia bíblica. Por primera vez, ella transforma la interpretación vertical de la Historia en la horizontal, con lo cual el polo divino, que hasta entonces quedaba "arriba", ahora viene a quedar —además y esencialmente— en el futuro temporal. Dios es aguardado en la Historia: vendrá y juzgará a la tierra, y todo lo problemático quedará resuelto. La *dynamis* del pueblo judío va hacia un futuro que contiene el Absoluto, y en todas sus empresas, incluso en las posteriores a Cristo, ha conservado algo de esa incondicionalidad. En un tiempo casi risiblemente corto (ni dos mil años) se propuso Yahvé ascender a este pueblo desde el nivel del mito general en el Próximo Oriente, hasta la suprema Idea del Universo, a la Encarnación del Hijo de Dios. Todas las categorías de la filosofía de la religión y de la historia de las religiones en general se presentan a su vez en Israel utilizadas, refinadas, desarrolladas. Pero todas ellas están referidas a un Irrepetible, que las transforma totalmente, acuñando en ellas un sentido que es Dios y que cada vez se acomoda menos al otro miembro de la Alianza, el hombre. Israel no escala los grados de su propio progreso;

contra su propia voluntad, con creciente resistencia, es arrastrado hacia arriba por los pelos. En cada nivel pierde contra Dios; pierde en definitiva toda su sustancia, para entrar ya solamente como un "residuo" en la verdadera Tierra de Promisión, que es Cristo. Los juicios que emite éste, como rebañando el final, en cuanto último profeta del Padre, confirman solamente lo que ya se había hecho realidad en Jeremías: el Elegido es rechazado. Y Cristo, sólo por soportar todo el rechazo humano, en cuanto Unico Elegido del Padre, suprime definitivamente el tributo, liberando, en primer lugar, a los pueblos paganos, que no habían sido elegidos, y también, escatológicamente, a la primera y sagrada raza elegida (*Rom.*, 9-11). Pues en ésta ha sido y permanece injertada la Historia Sagrada, y sin ella el Nuevo Testamento resulta imposible e incomprensible.

Los grados del Antiguo Testamento, desde la fe de Abraham hasta la Ley dada al pueblo por Moisés, y hasta los Jueces, Reyes y Profetas carismáticos, son grados de la compenetración e incorporación de lo Revelado al hombre. Por continuar siempre Dios con él, éste queda obligado con la gracia a cumplir e incorporarse a la última verdad inscrita en la historia del pueblo de Israel. Si no lo hace voluntariamente, ya se cuidan de que sea llevado a ello los juicios, las prohibiciones y los abandonos. El pecado, que inicialmente era una transgresión externa, legalmente expiable, se convierte en un hundimiento abisal, experimentado como interior, que sólo puede expiar en última instancia el "siervo de Dios". En el hombre de las profecías y en el hombre de la oración de

los Salmos se ejercita el Espíritu de Dios (como gustan de decir los Padres de la Iglesia) en convivir con los hombres; la palabra de Dios es transmitida a los hombres por el profeta como por un hombre que, aun dotado de una misión, está en una situación ético-político-social de comunidad con los demás hombres; es a la vez palabra divina y humana. Y la oración humana, que en el salmo sube hacia Dios y parece a primera vista que sea respuesta del hombre a Dios, es ahora tan profunda y adecuada, que puede ser a la vez palabra del mismo Dios. Se construye el ámbito para la unión hispostática: en el perfil de la figura del siervo de Dios y también, penetrantemente, en el perfil de Job, están ya casi visibles los rasgos del Crucificado. Desde la altura de la época profética se puede volver la vista atrás, a la época de la toma del país: una mirada nostálgica al "tiempo de la juventud" (*Os.*, 2, 17), "cuando Israel todavía era un niño" (*Os.*, 11, 1), y, contrariamente, una mirada a los antiguos pecados (*Salm.*, *78*; 105; 106), por cuya remisión ahora puede el piadoso rezar en comunidad (*Bar.*, 1-2; *Neh.*, 1, 5, sig.; *Dan.*, 9). Desde abajo, en subida gradual de la peregrinación a la Ciudad Santa (con el cántico de los Salmos "graduales" [o "de las Subidas", 120 al 134]), en la experimentación y recorrido [*Er-fahrung*] histórico-temporal del hombre, bajo la guía interior del Espíritu Santo, el pueblo sagrado llega a alcanzar caminos a cuyo extremo está también Qumrân, entrando hasta Isabel y Juan, y hasta María y su Hijo.

La historia de Israel, por ser esencialmente prehistoria de Cristo, es peculiar como ella sola. Cristo

necesita esa pre-historia para poder ser verdaderamente histórico. Pero sólo puede incorporar historia a su propia existencia en cuanto aquélla sea Historia sagrada en su naturaleza; por muchos pecadores que hayan colaborado en ella. La prueba de la divinidad de su misión, por ser él Dios y hombre, tiene que poderse desarrollar tanto vertical como horizontalmente: verticalmente, porque él, en su palabra y su existir, debe bastar para hacer audible la voz del Padre en su doctrina: para el creyente, en una misma palabra resuenan dos testimonios (*Juan*, 8, 17-18). El "salto" que la empedernida razón se resiste a dar hacia lo nuevo cristiano, debe poderse interpretar también en progresión horizontal: es la conclusión final de una larga historia que "salta" gradualmente: el que quiere ser judío e hijo de Abraham, tiene que saltar lógicamente hasta Cristo. Promesa y cumplimiento se contraponen como díptico histórico, legible y comparable para todos, conteniendo, como toda Historia, los dos elementos básicos de toda Naturaleza: "Polaridad y elevación "(Goethe). Polaridad mundana ("todas las cosas van por parejas", *Ecli.*, 33, 15), y a la vez la más abrupta elevación desde el mundo hasta Dios. Y esta elevación, sin embargo —por el arte del Arquitecto del Universo—, es manifestada en una figura histórica.

E. LA HISTORIA SAGRADA EN LA HISTORIA PROFANA

La historia de Israel, en sus pocos siglos, es siempre una doble historia. Sobre la evolución profana, en que este pueblo, incrustado entre las grandes poten-

cias, realiza la elevación desde la época ligada al mito hasta la universalidad de la razón de los griegos, y luego de todo el mundo helénico (que no sólo se mete por la fase final de la Biblia, sino que colabora decisivamente en su formación), se sitúa una abrupta elevación completamente diferente, que lleva hacia la irrepetibilidad de Cristo. Pero al procurar incluir la aparición de Cristo como "plenitud de los tiempos" en el sistema de la Historia Sagrada, se suscita el problema, difícil y de muchas consecuencias para la Teología, de si la otra historia, que transcurre como historia profana bajo la Historia sagrada de Israel, tiene también en cuanto Historia una referencia a esta "plenitud" alcanzada históricamente. Para Hegel, que sólo reconoce *una* Historia, a la vez profana y sacral, resulta obvia la respuesta afirmativa a esta cuestión; y así lo fue también para aquellos teólogos cristianos de la Historia, que, desde San Justino y San Eusebio (en su *Praeparatio Evangelica*), hacían converger en la Encarnación tanto el tiempo de los paganos como el de los judíos, en cuanto a su contenido. Pero ¿no se sitúa así en la historia de la Revelación algo que no le corresponde, sino que más bien le es negado expresamente en la afirmación de que el tiempo (cíclico) de los paganos prescinde de la orientación a Cristo? En este sentido, los actuales teólogos protestantes de la Historia se han esforzado en restaurar la trascendencia de la Encarnación, con toda su grandeza y su originalidad bíblicas, separándola de toda conexión con la Historia profana. Dice Karl Löwith: "La relación de la historia de la salvación con la Historia universal es indemostrable dentro

de la Historia universal y no se puede fijar a partir de la fe. La coincidencia fáctica de "Roma bajo Augusto" con "Cristo" no excluye para el pensamiento creyente que Dios se hubiera podido presentar, si hubiera querido, mil años antes o dos mil después, en Europa bajo Napoleón, en Rusia bajo Stalin, o en Alemania bajo Hitler. Y como además el suceso de la salvación, en primero y último término, no afecta en general a imperios, naciones y pueblos de la Historia universal, sino a la salvación de cada alma individual, no se ve por qué el Cristianismo no pudiera ser positivamente indiferente a las diferencias en la Historia universal" (*Weltgeschichte und Heilgeschehen*).

De lo dicho podría resultar otra idea de la conexión entre historia profana e historia sagrada, que en realidad sólo ha de presentarse como una hipótesis y que requeriría un desarrollo demostrativo más cuidadoso del que es posible en este esbozo. No se trata, sin embargo (como en todo momento parecen presuponer los teólogos protestantes de la Historia) de la comparación y armonización entre las dos magnitudes heterogéneas del acontecer y progresar en la historia general del mundo, y del acontecer y progresar en la historia bíblica. Se trata de considerar, dentro de la teología y de la Biblia, que esa "educación del género humano", que Dios emprende ante todo con el ejemplo de Israel, aun con toda su peculiaridad, *utiliza como un vehículo* la "evolución" universal para alcanzar sus fines completamente diversos —entendiendo literalmente *vehículo* como algo que se mueve elevándose, y que está en pleno cami-

no—. Esto no sólo se aplica en referencia a la "forma de la Revelación", que en la primitiva "época mítica" del pueblo toma un carácter en correspondencia, razonable para ella (piénsese en las revelaciones de Dios a los Patriarcas, pero también en las del desierto), y que en la posterior época helenística toma un carácter casi "racional": también ocurre así que el progreso de la Revelación consiste esencialmente en la profundizada apropiación interior del Dios que ya está presente siempre y de una vez para todas, de modo que el hombre se mueva más como Dios.

La luz que se eleva sobre Israel y su más honda visitación hace a la vez ahondarse la conciencia de su función en medio de los pueblos, que es sólo una función vicaria: si ser juzgado forma para Israel una unidad dialéctica con ganar la salvación ¿habría de ocurrir de otro modo para los pueblos llamados al juicio por la palabra profética de Dios? ¿No serán referidos todos esos pueblos al nombre y al parentesco de Abraham? Y, a pesar de todo extrañamiento ¿no queda la Historia universal como una historia de una familia en Abraham? ¿Y ciertamente —subrayará San Pablo— como una historia de la familia de los creyentes patentes y los ocultos? ¿Y ello no sólo para los individuos en su personalidad, sino también para los pueblos como tales, que desde el Génesis al Apocalipsis están bajo la historia de la salvación como magnitudes determinadas? "¿No saqué yo a Israel de la tierra de Egipto, como a los filisteos de Kaphtor y a los arameos de Quir?" (*Amós*, 9, 7).

Con esto no se ha de construir ninguna teología

de la Historia al estilo de Hegel, que trate los estadios de evolución de la historia profana en el mismo plano que los grados de la historia de salvación en el Antiguo Testamento, edificando así una metafísica de la Historia, más allá de filosofía y teología. Sólo con precaución puede afirmarse que el *kairós* [oportunidad] de la Encarnación, hacia el cual corre abiertamente la Historia de Israel, no es tal *kairós* sólo para Israel, sino para todos los "pueblos", y que Israel garantiza así la inseparabilidad última de historia de la salvación e Historia universal, aun cuando no se pueda aclarar antes del Juicio Final por lo que toca a la historia de los pueblos. Si Dios usa el vehículo del progreso histórico (junto con toda su problematicidad), para alcanzar su objetivo, totalmente diverso y nada problemático, entonces ese "carruaje" (para usar la expresión india) queda marcado *en su conjunto* por el uso que ha hecho de él el Señor de la Historia, precisamente en el trayecto de la gracia. Más allá no irá la teología de la Historia en este asunto: la confrontación de esta idea con la de "época eje" de la Historia, es decir, de la época entendida por Dios como irrupción decisiva del Espíritu antes de Cristo, pertenece a otro plano; y aquí la conclusión sacada no será más fuerte que la más débil de sus premisas.

F. PLENITUD Y PROGRESO

La época cristiana está determinada por el acontecer de Cristo. Se ha alcanzado la plenitud. La fe se queda mirando y rezando ante el prodigio. El

tiempo parece detenerse: es la "media hora de silencio en el cielo". Más de mil años se consagran a la contemplación: la Cristología y la doctrina de la Trinidad destierran el pensar creyente. Lo que ha traído Cristo —él mismo— es lo sencillamente definitivo, final, lo que ya en ningún caso será superable con el curso del tiempo. Cristo, la plenitud, ha llegado al fin de los tiempos, poco antes de la transformación a la vida eterna, y con ello todo lo precedente aparece como un único progresar hacia él, como prácticamente el libro de la historia universal profana para la época primitiva es la Biblia, casi coinciden historia universal e historia de la salvación, y las seis "épocas" de la Humanidad con referencia a la séptima, la cristiana, son las del Antiguo Testamento, a cuyo margen se ordenan los "pueblos". En la "Ciudad de Dios" de San Agustín se entreabre por un momento la posibilidad de contraponer la historia profana a la historia de la salvación, pero para luego ceder a la armonía básica, en la cultura unitaria de la Edad Media. No pasó de ser un episodio, a pesar de su efecto revolucionario, la salida de Joaquín de Flora * a la idea de un transporte del "eón Cristo" a través del Espíritu Santo anunciado y todavía no llegado: el pensamiento de la Iglesia no tenía lugar para eso.

Han sido las rupturas de la Edad Moderna, por lo que se refiere a la dimensión y la cualidad de la historia profana, las que han hecho saltar esa primera

* N. DEL T.: Gioacchino da Fiore, si no lo hispanizamos.

síntesis ingenua. Bien es verdad que se ha abierto una protohistoria humana de tales extensiones de tiempo, que el hecho cristológico aparece a su lado todavía más como un remate. Pero, por otro lado, la Historia, en su sentido superior, empieza sólo con esa apertura que trajeron los últimos milenios anteriores a Cristo; y así considerado, Cristo queda ya como principio y fundamento para la lucha decisiva espiritual, que llenará la Historia, y la breve historia judía aparece casi como su más estricta historia de familia. Sin embargo, mientras el ímpetu judío empuja a la Humanidad hacia el futuro donde se ha de cumplir el prodigio mesiánico, el salto desde el reino de la necesidad al reino de la libertad, esa libertad ya está siempre ahí para el cristiano, en *plenitud* insuperable, y todo progreso de la Humanidad puede cumplirse sólo con respecto a la presencia (*parousía*) de lo último y lo absoluto, del *esjatón* [ultimidad] de la Historia, respecto al cual toda subida es sólo una aproximación, no ya una inclusión y superación. Todo lo nuevo que es alcanzado espiritualmente debe medirse con ese Absoluto que está dentro de la Historia, y que por tanto se presenta en la historia del mundo y de la cultura cada vez más fuertemente como un desafío, y en realidad —no sólo de modo invisiblemente esencial, sino de modo también visible y demostrable— creciendo "todo lo atrae hacia sí", al dictar, gracias a su superioridad, los temas de la Historia universal, y al mismo tiempo, gracias a su condición absoluta, obligando a plantear en divergencia un último Sí y un último No. Por tanto no se ha de pensar en una

convergencia y una armonización definitiva de Historia universal e Historia del Reino de Dios: más bien es como dice la parábola: el trigo y la cizaña *crecen* a la vez, porque tanto la creciente responsabilidad ante sí mismo del hombre histórico y cultural, cuanto la creciente responsabilidad ante Dios del creyente administrador de la herencia de Cristo, llevan a decisiones cada vez más excluyentes.

De hecho, en el rastro del pensamiento evolucionista secular del siglo XIX, también en la teología ha conservado su inserción el concepto de evolución —como una posterior secuela más ortodoxa de Joaquín de Flora—. Hoy se habla corrientemente de evolución de los dogmas, y se alude con eso al despliegue de los "tesoros escondidos de la sabiduría y el conocimiento" (*Col.*, 2, 3), conservados en el depósito de Revelación de la Iglesia; despliegue que la contemplación de la Iglesia puede intentar bajo la conducción iluminadora del Espíritu Santo. Sólo se ha de observar aquí que este progreso ya no es él mismo Revelación (objetiva) como la del Antiguo Testamento: mientras aquí se supone una cierta tendencia lógica hacia un objetivo para recorrer las etapas, en cambio donde ya se ha concedido la plenitud absoluta, la explicitación, ensanchándose en interminables círculos ondulantes, sólo cabe moverse libremente y sin obligación en el desarrollo, participando de la libertad tranquila de Jesús ante la Tradición a que da cumplimiento, y de la libertad del Espíritu Santo ante cada situación de la Historia universal. Puede ser muy bien (como ha destacado Walter Dirks en un importante estudio) que los

kairoi [oportunidades] que el Espíritu Santo otorga a la Historia de la Iglesia —tales como la aparición de un gran Santo o alguna otra importante misión histórica— contengan precisamente la respuesta (anticipadora) a una pregunta apremiante de la Historia universal; pero de ningún modo se ha de ver eso como tendiendo a una conexión sistemática, una atadura interna de la explicitación de la Revelación a esa explicitación de sí misma que presenta la Humanidad en los rasgos de su Historia. Bien es cierto que el tesoro inagotable de la verdad cristiana siempre está presente y abierto para ayudar a esta explicitación de la Humanidad, evitando errores y ayudando a tomar decisiones auténticas. Pero en su lugar esencial, la vida de la Iglesia, junto con la de su Cabeza esclarecida, está más allá del plano del progreso.

Pero no por eso se vuelve de espaldas al destino de la Humanidad. Precisamente bajo el sol de lo Absoluto —la idea y realidad del amor cristiano— pueden prosperar todas las posibilidades desarrolladas históricamente en el hombre, animadas interiormente por lo Absoluto, o, cuando esto no es posible, polarizadas adecuadamente por ello desde fuera. El contenido y núcleo de la Iglesia, trascendente a la Historia, es el último regalo del Creador a la Historia de la Humanidad, para llevarla desde dentro a su realización. Esa forma, grabada en el díptico de la Revelación objetiva, de "polaridad y elevación", o sea, "progreso" (Antiguo Testamento) y "plenitud superadora" (Nuevo Testamento), se convierte sin más en forma básica de la Historia, que se extiende a partir

de ese centro en formas analógicas de tensión, dependientes del centro y referidas a él. Para verlo bien, hay que tomar en serio la afirmación central de la teología de la Historia de San Pablo: el cumplimiento en Cristo de la Alianza de Dios con Israel es a la vez la superación de la relación especial con Israel, a beneficio de todos los pueblos, que, hasta entonces lejanos "y sin participar en la Alianza de la promesa", ahora son "acercados" por la Encarnación y la Cruz. El "muro divisorio" entre historia profana e historia sagrada queda abolido cuando la Palabra ya no resuena proféticamente bajando del cielo, sino que se hace carne, esto es, hombre (lo que ha meditado Hegel quizá con la máxima penetración), pues donde el más irrepetible, Dios, para expresarse plenamente, no quiere usar ya otro lenguaje que el de su criatura suprema, el hombre, entonces no queda llamado un pueblo, sino toda la Humanidad, como sólo se la podía llamar soportándola plenamente desde dentro, padeciéndola, expiándola y redimiéndola "en su carne", "en un cuerpo" (*Ef.*, 3, 12-16). Cumplimiento de la Historia (del Antiguo Testamento) quiere decir necesariamente superación suya a favor de algo que abarca lo que en esa Historia ya estaba siempre significado y procurado, señalándole desde dentro la dirección. El "derribo del muro de separación" es la superación de la diferencia entre una historia específica ("histórica") de la salvación y una Historia universal profana: desde Cristo, toda Historia es básicamente "sacral", pero no lo es en definitiva por la presencia

testimoniadora de la Iglesia de Cristo dentro de la historia total del mundo.

Así, esa relación básica contiene ya en sí eso otro que San Pablo expresa anclando toda fe judía y pagana en un Abraham todavía no sujeto a la Ley (*Rom.*, 4). La forma visible de la historia de la salvación, en la que San Pablo cuenta todavía el "Cristo según la carne", está superada por la muerte y la resurrección de Cristo: "el ser antiguo ha desaparecido: hay un ser nuevo" (2.ª *Cor.*, 5, 16-17). Lo que visto terrenalmente es una osadía inaudita —meter al mundo pagano no educado (judaicamente) sin ninguna mediación en el cumplimiento de Cristo (en torno a esa osadía gira la discusión de los Apóstoles y el Primer Concilio)—, había que arriesgarlo, porque se ha transformado la forma básica de lo histórico: sólo queda ya la única Historia universal y su cumplimiento trascendente e inmanente en el *Kyrios* [Señor].

Y así puede también incluirse otro tercer punto, para el cual se encuentra al menos un fundamento y una justificación en *Rom.*, 8 *: Lo que en la filosofía y la mística antiguas siempre se había considerado como lugar de destierro y esclavitud del

* N. DEL T.: Citemos sobre todo el pasaje (19 y sig.) de este capítulo: "Pues la expectación de lo creado espera la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación está sujeta a la vanidad —no queriendo, sino por quien la sujetó— con esperanza de que también será liberada de la esclavitud de la corrupción, hacia la libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que toda la creación gime y está de parto hasta ese día..."

espíritu, es decir, la materia, de la cual debe el espíritu librarse combatiendo, adquiere otro aspecto ante los ojos de la época actual: se convierte en un dominio gradual de formas vitales que se suceden y que de algún modo (no sabemos todavía cómo) evolucionan, orientándose interiormente hacia una forma suprema a alcanzar, el hombre, el cual recapitula en sí (ontogénicamente) todas las formas naturales, las corona y las trasciende. El rey de la Creación no es un extraño en su reino, no es alguien *meramente* instalado desde arriba, sino *a la vez* alguien que ha subido desde abajo por la línea genealógica de sus formas previas y que así está ligado esencialmente en comunión con ella. Ahora puede decirse: la Naturaleza infrahumana se vuelve hacia el hombre, y la Historia natural se vuelve a la Historia de la humanidad, análogamente como el Antiguo Testamento se vuelve hacia Cristo. En este caso, como en los otros, hay un avance y por fin un salto; y la *dynamis* del progreso deriva idealmente de la *enérgeia* [actualización] a alcanzar. Pero como el hombre, el "primer Adán desde abajo", ha sido creado mirando hacia delante al segundo Adán, puede anclarse radicalmente la solidaridad entre hombre y mundo en la intención salvífica de Dios, que todo lo abarca (*Rom.*, 8, 19-22), y que no sólo se manifiesta en la lucha de Israel y de Dios Padre por Israel, ni tampoco sólo en la lucha (πάλη, en *Ef.*, 6, 12, significa "lucha") de la Iglesia y del Hijo de Dios por la Iglesia, sino en la lucha de la entera Historia de la Humanidad e incluso de la historia del cosmos, con la participación del Espíritu Santo en

el combate y el gemido (*Rom.*, 8, 23 y 26). Y nunca hubiera sido tan grande esa lucha del cosmos por Dios y de Dios por el cosmos (cfr. *Libro de los Ejercicios,* N.° 236), si con ello no tendiera a nacer una forma que supera todo lo cósmico, en la suprema tensión inmanente. La Historia tiene un *eidos* inmanente, pero cuando el Cristo descendido a los infiernos subió al Cielo, sentándose a la diestra del Padre, lo ascendió consigo y la Historia sólo puede volver a encontrar allí su *eidos*.

G. LOS JINETES DEL APOCALIPSIS. EL SEÑOR Y SU ESPOSA

La extensión de la Historia de la Humanidad a una Historia cósmica (como corresponde a la mirada actual de la ciencia natural y también del materialismo dialéctico, pero asimismo por completo a la de San Pablo y el vidente del Apocalipsis) debe contar con un campo y un juego de fuerzas ampliados. Mientras que el materialismo ve a la Humanidad determinada en su camino por necesidades sociológicas y económicas que todo lo abarcan, el Nuevo Testamento conoce instancias cósmicas, cuyo influjo en la Historia de la Humanidad tendría que hacerse sensible del modo más inquietante, si la fe viva en que Cristo vencerá también sobre ellas no fuera la más eficaz arma contra ellas. San Pablo las designa con los nombres de potencias (δυνάμεις), potestades (ἐξουσίαι), principios de dominio (ἀρχαί). quizá también elementos (στοιχεῖα). Les adscribe un

ser emparentado con el de los ángeles, en parte idéntico o comparable con ellos. Estos poderes que entran en el movimiento del mundo, están demasiado profundamente anclados en el pensamiento sobre la salvación en el Nuevo Testamento para que se les pudiera eliminar explicándolos como "histórico-temporales". Pero por segura que sea la existencia de estas potencias, su naturaleza permanece inaprehensible para nosotros: oscilando entre potencia espiritual personal o impersonal, entre forma de ser buena o mala o neutra, o material dentro del mundo o sobremundana, y de agún modo inmaterial (cfr. 1.ª *Cor.*, 15, 24; *Efes.*, 1, 21; 3, 10; 6, 22; *Col.*, 2, 10 a 16; *1.ª Pedro*, 3, 22). Con la luz clara sólo aparece el aviso de que, en el *eón* presente, ciertos dominios del mundo están adscritos a la mediación de esos poderes, mientras que al fin de ese tiempo han de "ser puestos fuera de curso", "inmovilizados" (καταργεῖν).

La Iglesia, con sus miembros, permanece en el tránsito de los *eones*; así ha escapado en lo esencial al empuje constreñidor de los poderes cósmicos, pero en la medida en que está en auténtica comunidad de destino con el mundo, no puede escapar de participar del sufrimiento de estos apuros. Es más; por ser ella el lugar de toda decisión para Dios, los ataques de los príncipes de este mundo (*1.ª Cor.*, 2, 6) se dirigen inmediatamente contra ella. Pero la fe libera de su esclavizamiento. El cristiano escapa en todo momento "a la sabiduría de los príncipes de este mundo", que quedarán inmovilizados; escapa al poder del diablo (*Hebr.*, 2, 14), a la vio-

lencia de la muerte (*2.ª Tim.*, 1, 10), que queda como el último enemigo (*1.ª Cor.*, 15, 26), pero que fundamentalmente ha perdido su aguijón, igual *para los cristianos que para Cristo* (*Rom.*, 6, 8-11). La lucha que tenemos que sostener a pesar de todo "contra los principados, contra las potencias, contra los dominadores de este mundo de tiniebla" (*Ef.*, 6, 12), porque se despliega contra nosotros (*Apoc.*, 12, 17), es, por prevalecer la fe fundamentalmente como vencedora, una lucha contra uno que ya está vencido e inmovilizado. Así se anuncia en el Apocalipsis la caída de Babilonia (*Apoc.*, 14, 8) antes que ésta haya aparecido y haya desplegado su poder (*Apoc.*, 17). Y, sin embargo, la lucha es una lucha completamente real, porque es lucha por la propia fe, una batalla en que toma parte el mismo Cordero con sus "llamados elegidos y fieles" (17, 14). Es una batalla en que el enemigo lleva ventaja a toda fuerza humana (*Ef.*, 6, 12-13), poseyendo un tamaño que le hace enemigo de Dios y requiere a Dios mismo para entrar en liza. A pesar de eso, el hombre está obligado a participar en la batalla sobrehumana por la vida y la muerte (ya se dice en el *Libro de las batallas* de Qumrân), y los armamentos que recibe de Dios son los mismos de Dios, con los que El había ya entrado en guerra en el Antiguo Testamento (*Ef.*, 6, 2 = *Sabid.*, 5, 17, sig., cfr. *Salmo 34*, 1 sig.; *Is.*, 59, 17, sig.; etc.). Ya antaño blandió su espada, cuando en la media noche "su Palabra todopoderosa se lanzó desde lo alto del trono real; guerrero sin piedad, se hundió en medio de una tierra entregada al exterminio...

Tocaba el cielo y pisaba la tierra" (*Sabid.*, 18, 14-15). En este punto toca también el cielo la cima de la teología de la Historia, y aun cuando el lenguaje lo cubre para todo el que se atreve a mirarlo, sin embargo el Apocalipsis proclama y anuncia cómo los animales levantan sus cabezas hasta el cielo de Dios, porque les está concedido "hacer guerra a los Santos y vencerlos" (13, 7) y "reunirse para la guerra, tan numerosos como las arenas del mar... y atacar el campamento de los Santos y la ciudad bien amada" (20, 7-8). En medio del Cielo alcanza esta lucha cósmica la presencia más real, y todos los seres, postrados ante el *Invisible,* ofrendan sus cantos de victoria de tal modo que cada línea del libro está atravesada por el estremecimiento de la presencia de la batalla divina.

En la perspectiva del Apocalipsis, los "principios" de que habló San Pablo aparecen todavía sólo como poderes antidivinos, mientras que las fuerzas positivas son seres angélicos (Miguel y los suyos), pero ocasionalmente, como los Cuatro Jinetes (*Apoc.*, 6, 1-8), pueden ser interpretados como principios teológicos de la Historia: es decir, como esos principios que fueron insertados en la Historia por Dios como respuesta a los pecados del mundo, y que en sí no son "malos", sino que manifiestan los caminos en que Dios puede dominar y orientar hacia sí aun a la Historia caída. Esos principios son: el de la fe cristiana, que en adelante atraviesa como vencedora la existencia histórica: luego, la espada o *agôn* [lucha], que se encarga de mantener la decisión en el caos y en la tibieza, de tal modo que

también el Logos cabalga por la batalla con la espada (19, 15), y con la hoz cosecha la tierra (14-14); luego, la justicia en la escasez y en la necesidad (eso por lo que luego ha luchado siempre todo mejoramiento del mundo, toda reordenación económica y social); y por último, la muerte, tras la cual se entreabre el Hades, el lugar de los muertos: la gran potencia Muerte, tal como corresponde a la potencia de destino de la generación y el nacimiento en pecado original.

En la alternancia de las visiones aparecen los creyentes, a quienes les está prometida la victoria, y que por tanto llevan ventaja a los poderes de la Historia universal, pero que luchan con ellos en esa batalla que penetra hondamente hasta el corazón de la Iglesia, como muestran [en el Apocalipsis] las siete cartas a las Iglesias. Más aún, en último término, lo que se describe como lucha exterior entre la Iglesia y los animales, no es sin embargo más que el eco hacia fuera de una lucha mucho más esencial, mejor dicho, de la única lucha decisiva, que está en el seno de la Iglesia. Esa lucha es la última verdad de la Historia. Es la lucha amorosa del Señor con su Esposa, la Iglesia, cuya imagen de vaticinio no es y sigue siendo sólo la del capítulo 60 de *Isaías* *, sino también la del capítulo 16 de *Ezequiel* **: donde la renegada Jerusalén es más

* N. DEL T.: Es la visión de gloria y esplendor: "¡De pie! Refulge, porque aquí está tu luz..."

** N. DEL T.: Es la imagen de la mísera extranjera que, elevada por el amor divino, lo traiciona y se prostituye, mereciendo el vaticinio de todas las calamidades.

profundamente humillada por Dios que sus hermanas Samaría y Sodoma, que, según los Padres son los símbolos de la herejía y del paganismo, a izquierda y derecha de la Iglesia. Y lo de la *Epístola a los Hebreos,* en cap. 6, 4-8 *, no está dicho a los judíos y paganos, sino a los cristianos. Por la casa de Dios empieza el juicio (*1.ª Pedro,* 5, 17).

El Hijo del hombre, "revestido de un largo manto ceñido a la cintura por un cinturón de oro; su cabeza, con el pelo blanco, como la lana blanca, o nieve, sus ojos como una llama ardiente, sus pies semejantes a bronce precioso purificado en el crisol, su voz como el mugido de las grandes aguas, ...su rostro como el sol cuando brilla en su esplendor" (*Apoc.,* 1, 13-16); ese soberano, vivo, de cuya boca sale la espada de doble filo, celebra en medio de la Historia un perpetuo juicio sobre su Esposa: aquí la alaba, la consuela y la fortalece; allí la amonesta a aguardar con mansedumbre; aquí muestra su desengaño porque ella haya descendido del primer amor; avisa, amenaza, echa mano a la espada; muestra qué insoportable es la actitud de la Suya; está próximo a escupirla de su boca. Ante el mundo entero la pone en la picota: "Conozco tu conducta: vives de nombre, pero estás muerta... No sabes qué desgraciada, miserable, pobre, ciega y desnuda estás" (*Apoc.,* 3, 1 y 17). Pero el sentido del conjunto

* "Es imposible, para los que han sido iluminados una vez, que han gustado el don celeste, que se han hecho partícipes del Espíritu Santo... y que, sin embargo, han caído, renovarles por segunda vez, cuando crucifican por su cuenta al Hijo de Dios y se burlan de él públicamente..."

sigue siendo el amor. Precisamente Laodicea, la reprobada por completo, es la que oye: "A los que yo amo, los convenzo de su culpa y los castigo" (3, 19). Si en un sentido muy profundo la Historia Universal es el Juicio Universal, entonces lo que se manifiesta de él no es el juicio sobre los alejados y los ignorantes, sino el juicio del Esposo sobre la Esposa.

Así considerada, la lucha entre las dos ciudades, Jerusalén y Babilonia, no es el núcleo teológico de la Historia, sino que éste reside en una pelea aún más profunda, más enconada, más decisiva. "La Babilonia en nosotros" es lo que debe ser combatido incondicionalmente. Lo mismo que el Hijo del hombre, considerado en el plan de Dios, no es un hombre entre los demás, un "caso de hombre", sino *el* hombre por el cual hay otros hombres, sus hermanos, así también la Iglesia no es una comunidad entre otras comunidades, obedeciendo a las mismas leyes, y el pecado, al recibir su peculiar gravedad como culpa de los cristianos, no es un pecado entre otros pecados. Asimismo, la santidad en la Iglesia, la santidad por el Bautismo y la Eucaristía, por la misión cristiana, por la inhabitación de la Palabra de Dios en el corazón, tampoco es una santidad junto a otras santidades. Lo que más se aproxima a lo que ocurre en la Iglesia es la irrepetibilidad central de Cristo; su carácter prototípico se comunica a la Esposa, al Cuerpo místico. De discípulos está edificada esta Iglesia, y también Judas es un apóstol. Todo lo demás del mundo está con ello en relación de copia, de borrador de analogía. Comprender esto habría de ser el *experimentum crucis* de la Teología de la

historia: saber ver cómo lo general y lo que responde a leyes esenciales culmina internamente, según se describió al principio, en la universalidad del Irrepetible, que es irrepetible porque en él se hace presente el carácter incomparable de Dios. Y como al hacerse presente asume la intimidad de la Encarnación, la Iglesia pertenece a la irrepetibilidad absoluta, y la relación de Cristo y la Iglesia llega a ser, en una unidad de la distinción, medida de todas esas irrepetibilidades relativas que son las situaciones históricas, todas las lejanías y proximidades del hombre a Dios: en distinción, porque la lejanía de Cristo en la cruz es la suprema Revelación del amor, mientras que la lejanía de los cristianos pecadores es lo que desvela plenamente el misterio de la culpa; pero en unidad, porque precisamente en el padecimiento el Redentor pone a la Esposa en torno al cuerpo su manto rojo del amor y de la vergüenza, incorporando la lejanía de ella en la de él.

Así queda planteada una vez más la pregunta por el sujeto teológico adecuado de la Historia. Es Cristo y la Iglesia, y a través de ella e integrándose dentro de ella, la conciencia total y epocal de la Humanidad (con el fondo de los "poderes" cósmicos) y la conciencia personal del individuo. En fe expresa o inclusiva, esa conciencia personal (que no es adecuadamente separable de la epocal) puede obtener participación en la conciencia de la Iglesia, que permanece en obediencia y contacto con su Señor y Cabeza.

De él, y mediante su Espíritu, ella llega a percibir cuanto debe saber en esta época del mundo para

seguir su camino: a la vez un exceso de luz, que ella apenas soporta, y una tiniebla que corresponde al velamiento de la fe de la Era Antigua y del orden de la Encarnación. Los "poderes" no alcanzan al saber central, pues de otro modo no hubieran fallado la oportunidad (*kairós*) decisiva, malentendiéndola (*1.ª Cor.*, 2, 8). Sólo el Señor de la Historia sabe y actúa en comprensión integral: a él le está abierta, como Dios y como Dios hombre, el interior de toda conciencia, pues "la palabra de Dios está viva, eficaz y más incisiva que ninguna espada de dos filos...; puede juzgar los sentimientos y los pensamientos del corazón; ninguna criatura permanece invisible ante ella, sino que todo está descubierto y abierto ante los ojos de Aquel a quien debemos dar cuentas" (*Hebr.*, 4, 12-13). Pero como hombre, Dios ha vivido y experimentado la Historia humana: la conoce y la lleva en sí: "él ha sido probado en todo de manera semejante, excepto en el pecado. Avancemos, pues, con confianza al trono de la gracia para obtener misericordia y encontrar gracia para una ayuda oportuna" (*Hebr.*, 4, 15-16) en el instante de tiempo que Dios nos otorga.

CONTENIDO

Nota previa a la nueva redacción 9

INTRODUCCION

A. Esencia e Historia 15
B. Lo irrepetible absoluto 21
C. Lo irrepetible como norma histórica 26

1

EL TIEMPO DE CRISTO

A. Existencia en recepción 37
B. Tiempo de Cristo 48

2

LA INCLUSION DE LA HISTORIA EN LA VIDA DE CRISTO

A. El Hijo y la historia de la salvación 61
B. Creación y redención 69
C. Referencia de la gracia a la historia 79

3

LA EXISTENCIA DE CRISTO COMO NORMA DE LA HISTORIA

A. El papel del Espíritu Santo 91
B. Los cuarenta días 93
C. Sacramentalidad 103
D. Misión cristiana y tradición eclesiástica 109

4

LA HISTORIA BAJO LA NORMA DE CRISTO

A. Cristo como rey 123
B. La tensión en el *eidos* y los estados eclesiásticos. 127
C. *Eidos* en la trascendencia. El estado divino ... 129
D. *Eidos* en la inmanencia. El estado mundano. Progreso vertical y horizontal 135
E. La Historia Sagrada en la historia profana ... 141
F. Plenitud y progreso 145
G. Los Jinetes del Apocalipsis. El Señor y su Esposa 153